ISSN 01306936

№ 3–4, 2007 (307)
травень–серпень

Рік заснування 1925
Виходить раз на два місяці

ЗАСНОВНИКИ ЖУРНАЛУ

Національна Академія наук України
Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Т. Рильського
Міністерство культури та мистецтв України

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
National Academy of Sciences
ІНСТИТУТ МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА, ФОЛЬКЛОРИСТИКИ ТА ЕТНОЛОГІЇ ім. М. Т. РИЛЬСЬКОГО
M. Rylsky Institute for Art Studies, Folkloristic and Ethnology
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ім. Т. Г. ШЕВЧЕНКА
T. Shevchenko Kyiv National University
МІЖНАРОДНА АСОЦІАЦІЯ УКРАЇНСЬКИХ ЕТНОЛОГІВ
International Association of Ukrainian Ethnologists

НАРОДНА ТВОРЧІСТЬ ТА ЕТНОГРАФІЯ

FOLK ART AND ETHNOGRAPHY

№ 3–4
2007

У журналі

CONTENT

Розвідки і матеріали
Studies and Materials

Свята та обряди
Holidays and Rituals

Індекс 74328

На першій сторінці обкладинки: народна співачка з Лемківщини Ольга Зубрицька, переселена 1945 року із с. Брунари Вишні Горлицького повіту (фото зроблене на 1-ій Лемківській ватрі "Плаче і кличе Зелена Неділя", 11.06.2006, с. Копанки Калуського р-ну Івано-Франківської обл.)

Редакція не рецензує рукописи та не повертає їх

Редакція залишає за собою право редагувати та скорочувати матеріали

Редакція не завжди погоджується з думками авторів статей

Адреса редакції:

Київ, 01001
вул. Грушевського, 4,
тел. (044) 279-45-22
e-mail: etnolog@etnolog.org.ua
http://www.etnolog.org.ua

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації. Серія КВ. № 649 ВІД 25.07.94

Підп. до друку 25.04.2007
Формат 210 × 297/8
Обл.-вид. арк. 16
Наклад 800 прим.

ЛІНГВОФОЛЬКЛОРИСТИЧНІ СТУДІЇ У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ XX – НА ПОЧАТКУ XXI СТОЛІТЬ

Ніна ДАНИЛЮК

Мова фольклору є одним із джерел творення та розвитку літературної мови. Це художньо-естетична система, в якій віками шліфувалися словесні образи з властивими їм ознаками звукової, морфолого-словотвірної, лексико-семантичної, синтаксичної організації. У традиційних мовних образах — своєрідних лексичних константах — зафіксовано світогляд народу, відбито національний дух мови, специфічну національно-мовну картину світу.

Мова народної поезії стала предметом вивчення лише від середини XX ст. У славістиці, завдяки працям А. Євгеньєвої, Й. Оссовецького, Є. Артеменко, О. Хроленка, С. Нікітіної, Є. Бартмінського, Є. Сєроцюка, С. Єрмоленко та інших, сформувалася окрема галузь філології, яка виникла на межі фольклору, стилістики і мовознавства, — лінгвофольклористика. Її підвалини закладали ще П. Житецький, О. Потебня, Ф. Буслаєв, О. Веселовський та ін. Цей напрямок американські вчені, зокрема Р. де В. Ренвік та Г. Хеніґсволд у своїй роботі "A proposal for the study of folk—linguistics" (Лос-Анджелес, 1966), позначали терміном "фольклорна лінгвістика".

О. Хроленко підкреслював, що "лінгвофольклористи вивчають мову усної народної творчості як необхідну базу народнопоетичної творчості і як засіб осягнення етнічної ментальності й традиційних культурних смислів" [15, 79]. Таким чином, наголошувалося на тісному зв'язку лінгвофольклористики з етнолінгвістикою та лінгвокультурологією.

Зазначимо, що поняття "мова фольклору" різні дослідники трактують неоднаково. Фольклористи розуміють її як сукупність поетичних формул і правил їх поєднання, так звану "поетичну граматику" (А. Лорд), або як єдність сюжетотворчих мотивів (Б. Путілов). "Лінгвісти, — підкреслювала С. Нікітіна, — розглядають мову фольклору як наддіалектну художню форму мови, яка реалізується у фольклорних текстах, і говорять про фонетику, морфологію і лексику цієї мови" [10; 53]. С. Єрмоленко писала, що поняттям "мова фольклору" "об'єднується мова різних фольклорних жанрів, у яких закладено естетичне сприймання народного слова, його емоційно-експресивний зміст" [3, 282].

Зарубіжні мовознавці цим терміном позначають широке коло явищ. Американські вчені М. Ліч та Дж. Фрайд у словнику "Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend" (Нью-Йорк, 1979) розрізняють два терміни: "мова фольклору" і "мовлення фольклору". Як компоненти першого, розглядаються одиниці фонетики і фонології, морфології, синтаксису, лексики, жести, міміка тощо. Складниками мовлення є звуки, морфеми, словосполучення, загальна лексика, назви рослин, тварин, власні імена та прізвища людей, словник соціально обмежених груп, звуконаслідування, жести, міміка, графічні символи, світлові сигнали тощо. Тобто, до власне мовних елементів долучається широкий спектр позамовних комунікативних засобів.

У слов'янознавстві мову народної поетичної творчості розглядають як складову загальнонародної мови, визначаючи її фонетико-евфонічні, морфолого-словотвірні, лексичні, синтаксичні, стилістичні елементи. При цьому беруться до уваги специфіка семантики та форми мовних одиниць, їх "стереоскопічність", особливості фольклорної норми, яка у багатьох випадках відрізняється від літературної.

У славістиці, зокрема у русистиці, значно більше праць, присвячених вивченню мовної системи усної словесності, ніж в українському мовознавстві. Ці дослідження та висновки, з огляду на спільність багатьох рис мови фольклору, можна екстраполювати й на українську народну поезію.

Так, у книзі А. Євгеньєвої "Очерки по языку русской устной поэзии (в записях XVII—XX веков)" (1964) розглядаються особливості російської словесності крізь призму їх художніх, виразових функцій. Особливу увагу авторка звернула на постійні епітети і синонімічні сполуки. На основі праць Ф. Буслаєва, О. Потебні, О. Веселовського, В. Жирмунського дослідниця визначила їх структурно-семантичні ознаки, зумовлені фольклор-

ною традицією. Вона зауважила, що засвоєння традиції полягає не в механічному використанні форми, а в оволодінні принципами художньої виразності, які дають великі можливості вибору і творення мовних засобів. Слушною є думка, що "без вивчення мови народної поетичної творчості не можна вирішити і багатьох питань в галузі науки про мову художньої літератури, не можна правильно зрозуміти й висвітлити проблему народності творчості того чи іншого письменника..." [2, 3].

Синтаксис російської народної поезії розглядали, зокрема, Є. Артеменко, Б. Калашников та ін. У праці "Синтаксический строй русской народной лирической песни в аспекте ее художественной организации" (1977) Є. Артеменко проаналізувала явище синтаксичного і психологічного паралелізму в усній поезії, розгортання і згортання синтаксичних конструкцій, повторів, паратаксису. Вона показала тісний зв'язок мелодико-поетичної організації ліричних пісень та їх синтаксичного ладу, описала мовну природу композиційних блоків у віршованому фольклорі.

Словник і фразеологія російської пісні стали предметом вивчення О. Хроленка. У посібнику для студентів "Лексика русской народной поэзии" (1976), статтях "Границы слова в фольклорном тексте" (1986), "Семантика народнопесенного слова в аспекте эволюции" (1987), "Своеобразие фольклорного слова" (1991), "Семантика фольклорного слова" (1992) та інших учений розглядав ключові слова, епітети зі значенням кольору в плані їх семантики та форми. Він прийшов до висновку про ускладненість змісту народнопоетичного слова в рамках традиційної форми, необхідність розширити межі лексеми у фольклорному тексті до так званої "епічної лексеми", яка може складатися із двох і більше цільнооформлених слів типу *синє море*, *чисте поле*, *жар-птиця* і под. У статті "Как найти и описать фразеологизмы в тексте русской народной лирической песни (К вопросу о методологии лингвофольклористики)" (1984) О. Хроленко запропонував методику опрацювання усталених зв'язків ключових слів для їх лексикографічного опису. Вона передбачає врахування парадигматичних зв'язків (варіантних форм, слів-замінників) та синтагматичних (постійних епітетів, порівнянь, асоціацій, синтаксичних паралелізмів, мовних блоків тощо). Такий підхід, на думку вченого, дасть можливість виявити найбільш стійкі фразеологічні сполуки пісенної мови. У праці "Фольклорный мир в алфавитном порядке" (2000) він уточнив параметри словникової статті: "Лексикографічний портрет" слова для нас складається із семи структурних частин: (1) ідентифікуюча; (2) парадигматична; (3) синтагматична; (4) парадигматично-синтагматична; (5) словотвірна; (6) функціональна; (7) додатково-інформаційна" [16, 123]. Відомо, що курська школа дослідників активно працює над створенням комплексного словника мови усної російської поезії. Це засвідчують матеріали збірника "Фольклорная лексикография" (1994) та результати роботи над створенням частотних словників мови народного епосу і ліричних пісень (вже опубліковано понад 20 словників). Важливим є напрацювання сучасного понятійного апарату лексикологічних та лексикографічних досліджень у сфері народної поезії, здійснюване Є. Артеменко, О. Хроленком у названих публікаціях, а також І. Климас у монографії "Об'єкт фольклорної лексикології" (2001). Зокрема, доцільним вважаємо розмежування Іриною Климас термінів "фольклорна лексика" і "лексика фольклору", "фольклорне слово" і "фольклоризм" [5, 9]. Лексикою фольклору вона пропонує означати всю сукупність лексичних одиниць, які фіксуються у текстах усної словесності; фольклорною лексикою — лише ті слова, які не використовуються за межами народної поезії. Фольклоризмами автор вважає ті елементи, які подаються словниками літературної мови зі спеціальними ремарками "народнопоетичне", "фольклорне". Фольклорні слова побутують лише в уснопоетичних творах, але їх межі можуть бути ширші, аніж у літературній мові ("епічні лексеми", формули).

Проблема укладання словника фольклорної мови привернула також увагу С. Нікітіної. Її вона висвітлює у ряді статей: "О словаре русского песенного фольклора" (1975), "Семантические категории в словаре языка фольклора" (1988), "Устная народная культура и языковое сознание" (1993), "Тезаурус языка в машинном ракурсе" (1994) та ін. У доповіді "Словарь языка фольклора. Принципы построения и структура" (1988), представленій

на X Міжнародному з'їзді славістів, автор наголошувала, що трактує термін "мова фольклору" у лінгвістичному значенні, розглядаючи як одиниці словника лексеми і нерозкладні за змістом словосполучення — фольклорні ідіоми" [9, 288]. Предметом словника мови народної поезії має стати структура семантичного поля фольклорного слова, система його усталених парадигматичних і синтагматичних зв'язків у певній сукупності текстів. На думку С. Нікітіної, слід укладати словники текстів одного жанру, що дасть можливість простежити фольклорну картину світу, а потім намагатися об'єднати їх через отримані зв'язки і значення. Таким шляхом можна було б прийти до створення машинного тезаурусу мови фольклору, підготовка якого ведеться в Інституті мовознавства РАН. Корисними були б також семантичний і частотний словники. Лексикографічний опис однієї з тематичних груп "Дом" представлено у монографії С. Нікітіної та О. Кукушкіної "Дом в свадебных причитаниях и духовных стихах (опыт тезаурусного описания)" (2000). Тут названо 30 опорних слів, семантична експлікація яких реалізується через вказівку на їхніх синтагматичних та парадигматичних партнерів у межах міфопоетичної та народноправославної картин світу [11].

Мова фольклору стала предметом вивчення багатьох східноєвропейських славістів: Є. Бартмінського та Є. Сєроцюка — у польській лінгвістиці; О. Зілинського — у чеській; П. Бровича — у сербській; Х. Щробака — у болгарській; Л. Кузьмича, А. Малюка — у білоруській тощо. Вчені розглядали формульність фольклорних текстів, їх експресивно-виразові засоби, зв'язок із діалектами та літературною мовою. Зокрема, відзначимо дослідження Є. Бартмінського "O j?zyku folkloru" (Вроцлав; Варшава; Краків; Гданськ, 1973), у якому аналізувалися особливості мови народної поезії, пов'язані з усною формою побутування (еліпсис, контамінація, формула, повтор, діалогізація), фонетичні варіанти, словотвірні дублети, лексичні поетизми в їх опозиціях та ін.

Порівняльні студії уснопоетичної мови здійснювали В. Вересаєв (російської та сербської), О. Свиридов (східнослов'янської та британської), Л. Малаш (української та польської) й ін. Зв'язки українського та російського фольклору і літературного стандарту досліджувала Л. Бублейник у працях "Проблемы контрастивной лексикологии: украинский и русский языки" (1996), "Типологічні співвідношення в лексиці української та російської мов" (1996), "Особливості художнього мовлення" (2000).

Щодо словників фольклору, то принагідно назвемо "Słownik folkloru polskiego" (за ред. І. Крижанівського), який побачив світ 1965 року у Варшаві. У виданні "Восточнославянский фольклор: Словарь научной и народной терминологии" за редакцією К. Кабашникова (1993) розглядаються основні теми, сюжети, образи української, білоруської та російської словесності, звертається увага на засоби поетики. На різницю між словником фольклору та словником мови фольклору слушно вказував М. Толстой. Завданням першого має бути систематизація всього змісту фольклорних текстів, тобто сюжетів та їх елементів, мотивів, персонажів, реалій і т. д. Другий, на його думку, "міг би бути побудований за тим же принципом, що й словник мови письменника, тобто містити тлумачення всіх слів, які використовуються у фольклорних творах, зі спеціальною увагою до їх специфічно фольклорної семантики або форми, відмінної від загальномовної норми" [19, 19].

Українська лінгвофольклористика має давні традиції, започатковані І. Срезневським, П. Житецьким, М. Костомаровим, О. Потебнею, М. Сумцовим та ін. У другій половині XX ст. її представляють такі імена, як Л. Рак, О. Назарук, П. Мишуренко, Р. Волощук, К. Шульжук, С. Єрмоленко, В. Чабаненко, Т. Воробйова, Н. Журавльова, С. Савицький, Г. Сагач та багато інших. Проте й досі ще не сформовано окремої лінгвофольклористичної школи, не створено банку даних народнопоетичних текстів, не ведеться системна робота над укладанням словників мови усної словесності, хоч українським науковцям також належить значна кількість праць у цій галузі.

Так, Л. Рак та О. Назарук у 60-х роках XX ст. досліджували мовні особливості українських народних дум, зокрема явище гіперболізації, сталі епітети, здрібнілі форми, тавтологічні вислови, порівняння, паралелізми, складні слова, прикладки [13, 12]. Питання словотвору іменників зі значенням зменшення в ліричних піснях, прикметникової та дієслівної синонімії розглянуто у працях Р. Волощук.

П. Мишуренко з'ясовував функціонування складних слів у мові фольклору, Б. Ключковський – прикладки і сполучення неприкладкового характеру, К. Шульжук – звертання, В. Чабаненко – засоби експресивності тощо [1: 6, 7, 17, 18].

У 70-ті роки з'явилося ряд статей С. Єрмоленко з проблем народнопоетичної мови: "Естетична природа слова в народній пісні" (1976), "Скарбниця народного слова" (1982), "Народнопісенний паралелізм і слова-символи" (1983) та ін. Поетичний словник української народної пісні, словотворення, лексико-семантичне варіювання, поетичну фразеологію, синтаксис, семантико-синтаксичний паралелізм дослідниця проаналізувала у книзі "Фольклор і літературна мова" (1987). У праці "Нариси з української словесності (стилістика та культура мови)" (1999) цілий розділ "Спочатку була пісня" присвячено мовностилістичним особливостям народної поезії різних жанрів, їх основим мовним образам, варіативності уснопісенного тексту.

Народнопоетичну мову у 80–90-х роках вивчали також Н. Журавльова (стилістичні особливості форм іменників), Й. Савицький (загальні назви осіб),

Г. Аркушин (діалектні явища, власні назви), Г. Сагач (експресивний словотвір) та інші [4, 14 та ін.].

Підкреслюючи специфіку народнопоетичних висловів, А. Коваль у підручнику "Практична стилістика сучасної української мови" (1987) морфолого-словотвірні та синтаксичні засоби народної поезії винесла в окремі параграфи.

У кінці XX – на початку XXI ст., з огляду на підвищений інтерес до етнолінгвістичних аспектів української мови, спостерігається посилена увага до вивчення мови фольклорних текстів. Зокрема, про стилістичні семантико-структурні особливості замовлянь писали О. Остроушко, В. Баденкова, Н. Брильова, С. Степанов, Г. Таранюк; лексико-синтаксичну структуру казок – С. Лавриненко, О. Бондар, К. Данильчук; антропонімію коломийок – Н. Колесник; лексико-граматичні якості дум – М. Ландер, Н. Василькова; семантико-синтаксичну будову загадок – А. Мойсієнко та ін. Слов'янські міфологеми в українському фольклорі досліджував Ю. Карпенко; емоційно-експресивні засоби українських пісень – В. Горбань, О. Данильченко, О. Книш; художні означення – О. Слюсарева; народнопоетичні фразеологізми – Н. Бабич; лексеми-концепти в усній словесності – М. В. Скаб та М. С. Скаб. Більшість праць увійшла до збірника "Мова та стиль українського фольклору" (1996) [8].

Помітним явищем стала поява спеціальних дисертаційних досліджень, присвячених мові українських народних пісень і балад, таких авторів, як Н. Колесник ("Особові імена в українських народних обрядових піснях" (1998)), З. Василько ("Символізація значення слова в українському фольклорному мовленні (на матеріалі фаунonазв у казках, піснях і пареміях)" (2003)), І. Круть ("Лексика календарно-обрядової поезії: структурно-семантичний та стилістичний аспекти" (2004)), В. Галайчука ("Лексичні одиниці мікросистеми "Рослини" в українських фольклорних текстах" (2004)), О. Молодичук ("Лексико-фразеологічні засоби образності в українській народній баладі" (2004)), О. Слюсаревої ("Епітетика українських весільно-обрядових пісень (структурно-семантичний і функціональний аспекти)" (2006)) та ін.

О. Сімович у монографії "Поетична символіка української народної творчості: лінгвістичний аспект" (1999), що представляє результати дисертаційної праці, детально розглянула фітосимволи-дендроніми *калина, рожа, шипшина, береза, тополя, черемшина, вишня, сосна, ялина, вільха, терен, явір, дуб, клен, горіх*, проаналізувала шляхи трансформації семантики слів, які стали образними константами в українській мові.

Частину дисертацій присвячено особливостям фольклорних текстів різних жанрів, зокрема Н. Алатирєвої "Номінативна ланка в середовищі обрядового гіпертексту" (2002), О. Хомик "Український вербальний оберег: семантика і структура" (2005), Т. Жук "Лексичний та синтаксичний повтор в українській народній творчості (на матеріалі українських народних казок)" (2005) та ін.

Про використання народнопоетичних одиниць ідеться у дисертаційних студіях художніх текстів. Так, Л. Шулінова розглядала традиційні кольороназви у творах Лесі Українки, І. Коломієць – флоролексеми в українській поезії другої половини XX ст., О. Таран – усталені символи природи в О. Олеся, Л. Шу-

това — постійні епітети в поезії 20—30-х років XX ст., А. Василенко — міфологеми у літературі XIX ст. тощо.

Отже, у другій половині XX — на початку XXI ст. мова усної народної словесності стала об'єктом вивчення лінгвофольклористики. Уточнено зміст поняття "мова фольклору" як мови фольклорних текстів із властивими особливостями фонетичної, лексичної, граматичної організації. Робота над укладанням словників мови російської поезії зосереджена у двох основних центрах: Москві (С. Нікітіна) та Курську (О. Хроленко).

Попри значну кількість публікацій, в українському мовознавстві досі не створено лінгвофольклористичних осередків. Незважаючи на ряд видань, потребують глибшого дослідження тематичне багатство лексики і фразеології, великі морфолого-словотвірні можливості, специфіка синтаксичних одиниць, структура текстів різних жанрів. Цікаві результати міг би виявити ґендерний підхід до відображення мовної картини світу в "чоловічих" жанрах усної поезії — козацьких, чумацьких, заробітчанських та інших піснях, а також "жіночих" — родинно-побутових, піснях про кохання тощо. Не з'ясованим залишається питання про місце уснопоетичної мови в межах сучасної української літературної мови. Назріла потреба у створенні словників мови народної поезії українців.

1. *Волощук Р.* Прикметникова синоніміка в системі стилістичних засобів українського фольклору // Вопросы лексики и грамматики славянских языков: Сб. тр. — Днепропетровск, 1981. — С. 56 — 82.
2. *Евгеньева А.* Очерки по языку русской устной поэзии (в записях XVII—XIX вв.). — М.; Л., 1963.
3. *Єрмоленко С.* Нариси з української словесності: Стилістика та культура мови. — К., 1999.
4. *Журавлева Н.* Стилистическая маркированность форм имен существительных в языке украинского фольклора (на материале лирических песен): Автореф. дис... канд. филол. наук: 10.02.02. — Х., 1986.
5. *Климас И.* Объект фольклорной лексикологии. — Курск, 2001.
6. *Ключковський Б.* Прикладка і сполучення неприкладкового характеру // Укр. мова і літ. в школі. — 1976. — № 12. — С. 20 — 29.
7. *Мишуренко П.* До питання про складні слова у мові українського фольклору // Питання словотвору і граматичної структури української мови: Зб. наук. ст. / Відп. ред. Баранник Д. Х. — Дніпропетровськ, 1976. — С. 58 — 63.
8. Мова та стиль українського фольклору: Зб. наук. праць. — К., 1996.
9. *Никитина С.* Словарь языка фольклора. Принципы построения и структура // История, культура, этнография и фольклор славянских народов. — М., 1983. — С. 288—295.
10. *Никитина С.* Устная народная культура и языковое сознание. — М., 1993.
11. *Никитина С., Кукушкина Е.* Дом в свадебных причитаниях и духовных стихах (опыт тезаурусного описания). — М., 2000.
12. *Назарук А.* Язык украинских исторических дум: Автореф. дис... канд. филол. наук: 10.02.02. — К., 1969.
13. *Рак Л.* Мовні засоби гіперболізації в українських народних думах // Укр. мова і літ. в школі. — 1961. — № 4. — С. 27—34.
14. *Савицкий С.* Словообразование нарицательных названий лиц в украинском фольклоре: Автореф. дис... канд. филол. наук: 10.02.02. — К., 1990.
15. *Хроленко А.* Лингвокультуроведение. — Курск, 2001.
16. *Хроленко А.* Фольклорный мир в алфавитном порядке // Etnolingwistyka. — Lublin, 2000. — Nr. 12. — S. 121—138.
17. *Чабаненко В.* Основи мовної експресії. — К., 1984.
18. *Шульжук К.* Обращения в украинских народных песнях: Автореф. дис... канд. филол. наук: 10.02.02. — К., 1969.
19. Этнолингвистический словарь славянских древностей. Проект словаря. Предварительные материалы. — М., 1984.

The article deals with the main achievements of the development of the Ukrainian, Russian and Polish linguistic folklore studies. In the article the notion 'the language of folklore' is defined.

РУШНИКИ В ЗІБРАННІ ШЕВЧЕНКІВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО ЗАПОВІДНИК

Світлана БРИЖИЦЬКА

Місце розташування Шевченківського національного заповідника — безпосередньо Тарасова (Чернеча) гора у Каневі, де знайшов свій вічний спочинок український поет, митець, мислитель Тарас Шевченко — значною мірою визначило специфіку фондового колекціонування музею Кобзаря, що входить до заповідника. Зібрання формується переважно за принципом дотичності музейних предметів до шевченківської тематики, тобто перевага надається тим із них, що можуть бути використані при створенні експозиції. Остання тематично підпорядкована життю і творчості Тараса Шевченка, історії його могили, вшануванню пам'яті духовного батька української спільноти. У цьому контексті колекція декоративного мистецтва [1], а це близько двох тисяч музейних предметів, також відіграє особливу роль. Адже завдяки їй експозиція набуває національних ознак (мистецтва і побуту) українців, а в експозиційному вузлі казахського періоду життя Тараса Шевченка, відповідно, — казахів; вводить в історичну епоху XIX—XX ст.; виконує декоративну функцію.

На часі стоїть завдання створення нової експозиції поетового музею біля його усипальниці, тому ми й звернулися до питання дослідження музейних предметів групи декоративного мистецтва, зокрема до вивчення колекції рушників (вишитих і тканих), яких на сьогодні у фондах є більше чотирьохсот. Датовані вони серединою XIX — XX ст.

В основу збирання рушників був покладений регіональний принцип, себто увага приділялася тим із них, що були виготовлені або побутували у Наддніпрянській Україні, де народився й зростав Тарас Шевченко.

В останній експозиції (1989 р.) вдалою знахідкою художників і експозиціонерів було розміщення у відділі "Тарас Шевченко в житті і творчості" рушників середини XIX ст., а у відділі "Історія Шевченкової могили" рушників, що були або виготовлені у XX ст., або подаровані музею відвідувачами різних регіонів України.

Вишиті рушники представлені містами Києвом і Миколаєвом, а також Сумщиною (с. Берестівка Липоводолинського р-ну) та Черкащиною (м. Канів, села Канівського р-ну — Келеберда, Прохорівка, Сушки, Михайлівка, Полствин, Пилява, Пшеничники, Литвинець; села Золотоніського р-ну — Коврай і Гельмязів). Матеріал та техніки виготовлення рушників різноманітні: льняне полотно (домоткане і фабричне), перкаль; нитки — заполоч; техніки — хрестик, гладь, мережка. Кольорова гама вишитих рушників переважно червона і чорна, а "кролевецьких" — в основному, традиційна — червона і біла.

Варто звернути увагу на географію ***тканих*** рушників. Черкаська область представлена найширше — це: села Канівського р-ну (Сушки, Прохорівка, Луковиця, Мельники, Пекарі, Іваньків); села Золотоніського р-ну (Бубнівська Слобідка, Гельмязів); село Березняки Смілянського р-ну; міста Черкаси і Канів. Із Полтавської області маємо рушники сіл Гадяцького р-ну — Веприк та Лютенька; із села Крячківка Пирятинського р-ну, із села Лютенські Будища Зіньківського р-ну. Сумщину представляють село Васильківка Роменського р-ну та славнозвісне місто Кролевець. Така класифікація за графічним критерієм рушників може бути врахована при побудові тих експозиційних вузлів музею, що розкривають географію Шевченкового перебування в Україні.

За орнаментальним критерієм рушники умовно поділяємо на такі групи: 1) із рослинним і орнітоморфним мотивами, 2) із мотивами *Богиня* і *Дерево Життя*; 3) різноманітні рушники Черкащини. Проаналізуємо кожну із цих груп окремо.

Рушників, оздоблених рослинним і орнітоморфним мотивами — 53. Із них: 25 вишитих та 28 тканих ("кролевецьких").

На сьогодні науковцями ґрунтовно досліджене міфологічне і символічне значення птахів, зокрема у вишивці [2]. На музейних рушниках вишиті такі птахи: півень, качка, голуб, лебідь, пава / павич, зозуля. На наш погляд, варто звернути увагу на особливий рушник із

с. Келеберда Канівського р-ну Черкаської обл., на якому поєднано рослинні, орнітоморфні, антропоморфні та зооморфні орнаментальні мотиви: по краях — по два птахи, що сидять на гілках з ягідками, поруч — ідуть мисливці з песиками.

На подарованому (1992 р.) Петром Журом (письменником, шевченкознавцем із м. Санкт-Петербург) вишитому рушнику із назвою "З роботи", поєднані орнітоморфні, антропоморфні та рослинні мотиви: жінка в українському національному одязі та з дитиною на руці тримає граблі й мотузку, за спиною — "гамак". Біля неї — дерево з чорними і білими гілками, між якими п'ять пташок у польоті з червоними крильцями. У білій траві — шість червоних качечок. За легендою, цей рушник належав родині Лесі Українки, а вишивала його Антоніна Семенівна Макарова з м. Гадяч (Полтавщина).

Кролевецькі ***ткані*** рушники у колекції традиційні: з чергуванням смуг геометричних фігур (ромби, ромбовидні фігури) або геометризованого рослинного орнаменту по всьому тлу. Часто ці рушники закінчуються китицями, бахромою або просто підрублені. За поєднанням орнаментальних мотивів кролевецькі рушники можна згрупувати таким чином: 1) двоголові орли з коронами (їх найбільше — 15); 2) Богиня (в інвентарних описах — під назвою "підсвічник") і двоголові орли з коронами; 3) орли і качечки; 4) орли, качечки, Богині, стилізовані дерева, 8-пелюсткові розетки; 5) півні й дерева; 6) півні, орли, Богині, розетки; 7) орли і пташки; 8) орли і півні.

Рушники із орнаментальними мотивами *Богиня* і *Дерево Життя* вивчені нами у взаємозв'язку, оскільки ці мотиви за формою і символікою подібні. Вони містять трипроменевий знак трисуття, що, як відомо, є найдавнішим і найпоширенішим мотивом на вишивках і килимах. "Трипромінник — універсальний оберіг — енергетичний резонатор, який еманує на всіх електромагнітних кольорах діапазону людського єства і невидимого для ока — ультрафіолетового кольору (він оберігає людину від низьких енергетичних сутностей, хвороб, "поганого ока", патогенного випромінювання з-під землі)" [3]. У численних пам'ятках матеріальної культури різних народів "Богиня" виступає як "Праматір Світу", "Богиня Життя", у слов'ян — як "Велика Богиня". Про неї свідчать описи письменників та істориків середньовіччя [4]. Літописні джерела донесли до нас цілий ряд імен "Богині", а саме: Мокоша, Жива, Лада, Лель, Доля, Рожаниця, Діва, Дана та ін. Зазначимо, що помилкою не лише людей, далеких від фольклору, мистецтва й етнографії, а й деяких спеціалістів [5] є вживання назви "Богиня Берегиня". Цей помилковий стереотип широко побутує сьогодні в культурному житті української спільноти, однак Богині на ім'я "Берегиня" в пантеоні слов'янських богів не існувало. Широко відомо, що слово "Берегиня" походить від слова "берег", яке у міфології означає водорозділ земного і потойбічного, підземного світу [6], і є синонімом слова "русалка" [7].

У зібранні заповідника орнаментальний мотив *Богиня* є лише на тканих кролевецьких рушниках. Їх одинадцять, і виконані вони переважно у традиційній для цих рушників кольоровій гаммі: по білому тлу червоними нитками. Стилізовану фігуру Богині подано як один елемент, або як два чи три елементи, а також є дві смуги по три елементи (власне фігури). Цей мотив поєднується на одному рушнику із мотивом *Дерево Життя* (с. Бубнівська Слобідка), де спостерігаємо по три елементи обох мотивів, а Дерево Життя містить хрестверхівку. Раніше музейні рушники побутували у м. Черкаси, у селах Черкащини (Канівський район — Іваньків, Мельники, Луковиця; Золотоніський район — Бубнівська Слобідка) і на Полтавщині (Гадяцький район — Веприк, Лютенські).

Орнаментальний мотив *Дерево Життя* (*Світове Дерево*, *Святе Дерево*) також широко відомий у міфології, фольклорі, професійному мистецтві багатьох народів світу. Він широко досліджений як універсальна концепція світобудови, як світова космогонічна модель триєдності світу: богів, людей і тварин, та підземних божеств і померлих предків [8]. Рушників із цим мотивом у фондовій колекції шість: 1) із написом "Похід-реквієм пам'яті Т. Г. Шевченка Кролевець 1991" (нитки червоні); 2) із авторською назвою "Дерево Життя" (вишивальниця Марія Тихонова, м. Черкаси; нитки чорні і червоні (з відтінками)); 3) із авторською назвою "Звізда Полин" (автор Олександра Теліженко, 1996, м. Черкаси)

(мотив *дерево-вазон* (хвилясте червоне стебло на тлі чорно-білого листя та гілки з червоно-чорним листям і червоно-чорно-білими квітами)); 4) рушник, виконаний технікою полтавського рушникового шва (Полтавщина, XIX ст.; нитки червоні); 5) рушник із мотивами *дерево-квітка* і *павичі* (двоє) (1989 р., подаровано учнями школи с. Стеблів Черкаської обл.); (бязь, муліне, рушниковий шов, нитки червоні); 6) рушник з Миколаївщини (1930 р.), (полотно фабричне, заполоч, хрестик; із мереживом; поєднання мотивів *Дерево Життя* і *вазон з квітами*).

Виокремлюємо групу рушників Черкащини [9], орнаментика яких, як відомо, увібрала традиційність вишивки тих областей, із якими вона межує територіально: Київської на півночі, Полтавської на сході, Кіровоградської на півдні, Вінницької на заході. Найрозповсюдженішими є поєднання кольорів червоного і чорного, із додаванням кольорів іншої гами. Превалює техніка *хрестик*, яку вишивальниці поєднують із гладдю, лічильною гладдю, вирізуванням, "фальшивим" вирізуванням, мережкою. До низу рушника пришивають мереживо.

Рушників Черкащини нараховуємо 112. Умовно вони згруповані нами таким чином: 1) *рушники м. Канева* (34) (зокрема, тут рушники з експозиції першого народного музею "Тарасової світлиці", що за легендою уціліли після років Другої світової війни (5); рушники, що надійшли від канівців М. Танани, Т. Цебенко, Н. Вороніної; подаровані та закуплені рушники); 2) *рушники сіл Канівського району* (40) (Правобережжя представлено селами Полствин, Пилява, Литвинець, Поташня, Дарівка, Пшеничники, Луковиця, Малий Ржавець, Бобриця, Михайлівка, Беркозівка, Мартинівка, а Лівобережжя — селами Келеберда, Сушки, Прохорівка, Ліпляве); 3) *рушники сіл Золотоніського району* (31); 4) *рушники сіл Звенигородського району* (4); 5) *рушники м. Черкаси, с. Хутори Черкаського р-ну та смт. Мліїв Городищенського р-ну* (по одному).

Рушники виконані, переважно, на фабричному полотні; нитки — муліне та заполоч червоного і чорного кольорів; техніка — хрестик, орнамент — рослинний. Також вишивали на домотканому полотні (по селах), на перкалі; техніками *гладь* (лічильна також), *вирізування* (фальшиве також), *мережка*, *качалочка*, *стебнівка*, *рубець із роздільним прутиком через чисницю*; пришивали мереживо. Геометричний орнамент (у поєднанні із рослинним, орнітоморфним) і багатоколірна гамма притаманні вишитим рушникам сіл Пилява, Луковиця, Мартинівка. Рушники с. Бобриця на Канівщині прикрашають блакитні і червоні нитки.

Вишивальниці віддалених від Канева сіл Чигиринського та Смілянського районів (як, до речі, і Канівського та Золотоніського районів) Черкащини використовували білий тип вишивки, що, як відомо, є найдавнішим типом і має поганську архаїку.

Окремо виділяємо чотирнадцять рушників роботи місцевої майстрині Галини Андріївни Бондаренко (1923—2001). Троє із них — це рушники-панно на шевченківську тематику (1979 року виконання): "Кобзар", "Катерина", "Т. Г. Шевченко".

Робота "Кобзар" трипланова: поетова могила із пам'ятником 1939 року (скульптор М. Манізер) в ореолі сонячного сяйва та в обрамленні стилізованих квітів барвінку, волошок, дзвіночків; орнаментований пас містить стилізовані грона винограду. По нижньому краю — червоні квіти, по верхньому краю — текст: "...Тільки слава / Сонцем засіяла; / Не вмре Кобзар, бо навіки / Його привітала".

Сюжет роботи "Катерина" такий: біля тину, що обвитий хмелем і квітами, прихилилася спиною дівчина у національному українському вбранні із червоною стрічкою на голові; руками перебирає намисто, що на шиї; праворуч неї — пеньок від спиляного дерева, а за нею — дві тополі.. Під композицією рядки з однойменної поеми : "...Серце моє! ...Терпи до загину!"

Багатокомпозиційним, із використанням багатьох орнаментальних мотивів, є й рушник-панно "Т. Г. Шевченко". Тут — гільце зі стилізованими гронами винограду та ягодами полуниці, з боків дати — "1814—1979"; горизонтальний пас із кетягів калини, під ним — "Т. Г. Шевченко"; цвіт калини, волошки і барвінок; ромби і "підвіски".

Інші чотири рушники Г. Бондаренко із "Тарасової світлиці". Вони були відновлені майстринею за фото 1909—1910 рр. *Перший* рушник (1984 року виконання) — зі смугами геометричного орнаменту і з останньою строфою по-

езії “Як умру, то поховайте...” (“І мене в сім’ї великій, / В сім’ї вольній, новій, / Не забудьте пам’янути / Незлим тихим словом”). *Другий* рушник (1987 року виконання) сюжетний: дівчата в національному українському одязі, хлопчик, козак і песик. Усі вони уважно слухають спів кобзаря. Під тином ростуть мальви, за ними — дерево. Використано рядки із Шевченкової “Тарасової ночі”: “На розпутті кобзар сидить та на кобзі грає; / кругом хлопці та дівчата — / Як мак процвітає...”

На сьогодні в експозиції “Тарасової світлиці” є два рушники Г. Бондаренко. Ікону Ісуса Христа прикрашає *третій* (1988 року виконання) рушник — із ромбами та розетками, а картину “Святий Тарасій” — *четвертий* (1989 року виконання). Він також із геометричним орнаментом та з поетовими, вже хрестоматійними, словами: “Думи мої, думи мої, лихо мені з вами” і “Любітеся, брати мої, Україну любіте”. Останній скопійовано з рушника, що його вишили 1889 року Леся Українка та Маргарита Комарова. Згодом, одного червневого дня 1891 року, Леся подарувала рушник у “Тарасову світлицю” [10].

Про відтворення Г. Бондаренко та її учнями з гуртка художньої вишивки, за невеличкими фото, що вціліли після Другої світової війни, п’яти рушників, які були подаровані музеєві у різні роки народними майстрами, писала свого часу місцева преса. На одному із цих рушників група селян слухає спів бандуриста. Г. Бондаренко творчо переносила давні орнаменти на рушники, настільники, сорочки. Майстриня залишалася вірною техніці *хрестик* і чорно-червоним кольорам.

Є в колекції рушники з малої батьківщини Тараса Шевченка, а саме із таких сіл: 1) Моринці, де поет народився (полотно, муліне (вовняні нитки багатоколірні), геометричний орнамент, 1991 р.)); 2) Шевченкове, де він зростав (колишня Керелівка) (двоє, обидва від Параски Бойко, 1930-і рр.; *перший* — полотно фабричне льняне, заполоч, хрестик, фальшиве вирізування, мереживо, рослинний орнамент; *другий* — полотно домоткане льняне, гладь лічильна білим по білому, вирізування, мережка, геометричний і рослинний орнаменти); 3) Зелена Діброва, де жила Тарасова старша заміжня сестра Катерина (в заміжжі Красицька) (рушник вишитий нею ж) (полотно, нитки бавовняні, хрестик; поєднання трьох методів орнаменталізації: орнітоморфний, антропоморфний та геометричний (молодиця (вигляд збоку) в українському білому вбранні, жовтому очіпку, з коромислом через плече; обабіч неї — півень, нижче — ромби і вазони).

Не можна оминути увагою ще один меморіальний рушник (XIX ст., смт. Мліїв Городищенського р-ну на Черкащині; полотно домоткане, заполоч, муліне, хрестик; 46Х252 см), а саме той, яким був перев’язаний дерев’яний хрест під час поховання Тараса Шевченка на Чернечій горі. На чотирьох паралельних лініях (імітація водяної поверхні) пливуть три червоні лебеді, між ними по чорній троянді і по червоному листку латаття.

До меморіальних рушників відноситься і вишитий весільний рушник із півнями роботи Ликери Іванівни Полусмак (у заміжжі Яковлева), з якою, як відомо, Т. Шевченко наприкінці свого життя прагнув створити сім’ю [11].

На сучасних вишитих рушниках переважають: портрети Тараса Шевченка; пам’ятник поетові, що на його могилі (1939 р., скульптор М. Манізер); фасад Успенського собору (1144 р.) в Каневі, де відспівували митця у травні 1861 р.; рядки поезій Кобзаря та його ініціали; сюжетні “малюнки” (як то: юнаки і дівчата в українському одязі слухають спів кобзаря).

Отже, вишиті рушники Черкащини увібрали традиційну орнаментику сусідніх із нею областей: найрозповсюдженішим є поєднання кольорів червоного і чорного, а також додавання до них кольорів іншої гами. Превалює техніка *хрестик*, яку майстрині часто поєднують з іншими, як то: гладь, гладь лічильна, вирізування, фальшиве вирізування, мережка. Мереживо пришивають донизу.

Ткані рушники Черкащини представлені багатоколірною гамою (с. Луковиця Канівського р-ну, с. Софіївка Черкаського р-ну). Вони заткані не лише на кінцях, а й по всьому тлу. Багато рушників червоно-білих: Золотоніський р-н (села Богдани, Бубнівська Слобідка); Канівський р-н (с. Луковиця); м. Канів. Червоно-сині рушники ткали в Каневі та в навколишніх селах (Пекарі, Пилява), а червоно-чорні потрапили до зібрання із сіл, також, Канівського р-ну (Пилява, Ми-

хайлівка, Яблунів). Їхній орнамент скомпонований із ромбів, квадратів, прямокутників, хрестів, смуг, розеток.

У вжитку населення Черкащини були і куповані рушники: кролевецькі і богуславські. До музею вони надійшли від мешканців Канівського р-ну (села Пекарі, Бучак, Прохорівка, Луковиця, Іваньків, Сушки), Золотоніського р-ну (с. Гельмязів), Канева і Черкас.

Результати проведеного дослідження мають практичне значення. Вони можуть бути використані при створенні сучасної експозиції музею Тараса Шевченка у Каневі і додатково у музейні шкільній програмі. Так, на початку 90-х років XX ст. була розроблена нова концепція програми "Музей — школі". Якщо лекторії у попередні роки охоплювали лише так звану "шевченківську тематику", то тепер, із введенням у шкільний навчальний процес дисципліни "народознавство" (на нашу думку, необхідно увести "українознавство" як більш широкий фаховий предмет цього напрямку), з'явилася нагальна потреба долучення до проведення уроків з вищезазначеної дисципліни у співавторстві із музейниками, які здійснювали свої дослідження саме на базі фондової колекції музею. Одним із таких досліджень є й наше вивчення рушників зібрання. Працівниками музею проводяться також уроки-конференції з трудового навчання, зокрема, в одній із середніх шкіл міста Канева.

Насамкінець зауважимо, що декоративне мистецтво як один із формовиявів національної культури, розвиває естетичні смаки, долучає до національного мистецтва і традицій. Воно не дає національному "потонути" в морі глобалізаційних процесів сьогодення. Тому колекція декоративного мистецтва, зокрема рушників, уповні виправдовує своє існування у зібранні Шевченківського національного заповідника та виправдовує своє функціонування в експозиції музею Тараса Шевченка.

[1] Зібрання складається з таких груп збереження: меморіальні речі, архів, декоративне мистецтво, живопис, графіка, книги, скульптура, сувеніри, фото, негативи, нумізматика, фалеристика.

[2] *Китова С.* Образ птаха у вишивці та фольклорі Середнього Подніпров'я // Народна творчість та етнографія. — 1994. — № 2–3. — С. 3–11; *Таланчук О.* Українознавство. Усна народна творчість: Навч.-метод. посібник. — К., 1998. — С. 140–150; *Greifs P.* Simbolorum. Опыт словаря символов. Птицы. Птичье перо. Перо. — http://www.a-press.ur.ru/pages/greit/sim/p/ptizi.htm.

[3] *Штунь М.* Орнамент — оздоба чи магія? // Український світ. — 1994. — № 3–4. — С. 45.

[4] *Боровский Я.* О названии Великой богини славян // Древние славяне и Киевская Русь: Сб. науч. трудов АН УССР. — Ин-т археологии; Отв ред. Толочко П. — К., 1989. — С. 84–92.

[5] *Кара-Васильєва Т.* Традиційне і нове в Полтавських рушниках // Народна творчість та етнографія. — 1981. — № 5. — С. 45–52; *Боровский Я.* Зазнач. стаття.

[6] *Борисенко В.* Традиції і життєдіяльність етносу. — К., 2000. — С. 63.

[7] Словник української мови у 11 томах.— К., 1970. — Т. 1. — С. 158; *Огієнко І.* (Митрополит Іларіон) Дохристиянські вірування українського народу. — Вінніпеґ, 1981. — С. 130; *Борисенко В.* — Зазнач. праця. — С. 190; *Гальковський М.* Борьба християнства с остатками язычества в Древней Руси. — М., 1913. — Т. 2. (Автор посилається на Митрополита Іларіона).

[8] *Таланчук О.* Українознавство. Усна народна творчість: Навч.-метод. посібник. — К., 1998; *Павлуцький Г.* Історія українського орнаменту // Образотворче мистецтво. —1993. — № 1. — С. 43; *Топоров В.* "Світове дерево": універсальний образ міфологічної свідомості // Всесвіт. —1977. — № 6. — С. 176–193; *Василенко М.* О содержании в русском крестьянском искусстве // Зб.: Русское искусство XVII — перв. полов. XIX ст. — М., 1971. — С. 143, 183.

[9] Черкаську область утворено 7 січня 1954 р. Вона поділяється на 20 адміністративних реґіонів.

[10] Рушник зберігається у Національному музеї Тараса Шевченка (м. Київ). Див.: *Тарахан-Береза З.* Святиня. — К., 1998. — С. 180–186.

[11] *Тарахан-Береза З.* Зазнач. праця.

The article is about practical approaches to the forming of exposition of rushnyky (Ukrainian embroidered towels) in Shevchenko National Park in Kaniv. Collecting rushnyky was based on regional principle. The author focused on rushnyky which were made or existed in Naddnipryanska Ukraine (Left-bank Ukraine) — the homeland of Taras Shevchenko. Embroidered and woven rushnyky and the photos of them are presented in the article.

ЗМІНИ ЧИСЕЛЬНОСТІ РОСІЙСЬКОМОВНИХ УКРАЇНЦІВ В УКРАЇНІ (за матеріалами переписів населення 1989–2001 рр.)

Володимир СКЛЯР

Важливим напрямком наукових досліджень в сучасній Україні стало вивчення етнонаціональних проблем. Зростання уваги до цієї наукової проблематики було викликане тим, що за радянських часів дослідження проводилася з точки зору так званої теорії створення "єдиного радянського народу". На жаль, стереотипи радянської пропаганди виявилися досить живучими. Актуальність досліджень підсилюється також і безпосереднім взаємозв'язком етномовних процесів з одного боку та соціально-політичних — з іншого. Тому не випадково, на всіх виборчих кампаніях в Україні доби Незалежності постає питання, значною мірою досить штучно, про перегляд статусу мов у суспільстві. Зокрема, це стосується надання мові однієї з етнічних меншин — росіян, всупереч Конституції України, статусу державної чи "офіційної". Тобто, окремі політичні сили намагаються зберегти статус цієї мови, якого вона набула фактично за радянських часів, шляхом витіснення української мови. Тому дослідження мовного простору України доби Незалежності має важливе наукове значення. Це стосується аналізу мовного середовища українців у контексті дослідження асиміляційних процесів (російщення).

Значний внесок в дослідження етнічного складу населення України належить етнологу В. Наулку [1]. Аналіз чисельності українців за результатами Всеукраїнського перепису населення 2001 року був одним із напрямків доробку В. Євтуха, В. Зінича, В. Котигоренка, В. Крисаченка, І. Кураса, О. Чиркова [2]. Вивчення мовної компетенції населення України, в тому числі й українців, на основі опрацювання матеріалів переписів радянських часів була присвячена монографія етносоціолога Т. Рудницької [3]. Мовне середовище сучасної України, в тому числі і процеси мовного зросійщення українців стали предметом дослідження мовознавця Л. Масенко [4]. Але незважаючи на значний доробок українських науковців у вивченні етнонаціональних процесів в Україні, спеціальної роботи, присвяченої дослідженню реґіональних відмінностей змін чисельності російськомовних українців на тлі динаміки етнічних українців, етнічних росіян, російськомовного та всього населення поки що не існує.

Джерельною базою для проведення такого дослідження стали матеріали переписів населення України 1989 та 2001 рр. [5] Зокрема, перепис населення 1989 року дав можливість встановити наслідки політики російщення України, яка безпосередньо відбилася на мовному середовищі українства. Всеукраїнський перепис населення 2001 року зафіксував зміни чисельності зросійщених за мовою українців у перше десятиліття Незалежності України. На основі аналізу статистичних матеріалів цих переписів були підготовлені таблиці.

Аналіз змін чисельності зросійщених за мовою українців проводився як у цілому в Україні, так за всіма її реґіонами та областями. Зокрема, порівняльний аналіз динаміки чисельності асимільованих за мовою українців проводився окремо в Західному, Центральному, Південному та Східному реґіонах, що дало можливість встановити територіальні відмінності цих змін. Дослідження динаміки чисельності російськомовних українців за 1989—2001 рр. проводилося з урахуванням змін чисельності етнічних українців, етнічних росіян, російськомовного та всього населення. Такий порівняльний аналіз дозволив встановити особливості змін чисельності російськомовних українців у контексті етномовних процесів в Україні за часів, напередодні та в перше десятиліття Незалежності.

У змінах чисельності російськомовних українців за 1989—2001 рр. спостерігалися значні територіальні відмінності. Діаметрально протилежні напрямки цих змін чітко поділяли Україну на дві частини, що свідчить про різноспрямованість асиміляційних процесів в українському мовному середовищі. В західних та центральних областях, у результаті призупинення штучного за своєю сутністю мовного зросійщення, відбу-

лося суттєве скорочення чисельності російськомовних українців. І, навпаки, продовження процесів мовної асиміляції в східних та південних областях призвело до збільшення чисельності зросійщених за мовою українців.

Захід. Хоча в західних областях чисельність російськомовних українців і так була суттєво меншою, ніж в інших реґіонах, але найбільш відчутного скорочення вони зазнали якраз у Західній Україні. Найвищі темпи зменшення числа російськомовних українців спостерігалися в Івано-Франківській та Львівській областях, відповідно, 70,51 % (5,5 тис. осіб) та 60,74 % (16,4 тис. осіб) [Таблиця 3]. Їхня чисельність за цей час зменшилася на Івано-Франківщині більше ніж утричі – з 7,8 тис. осіб у 1989 році до 2,3 тис. осіб у 2001 році, а на Львівщині майже втричі – з 27,0 тис. осіб до 10,6 тис. осіб [Таблиці 1, 2].

Таблиця 1

Чисельність в Україні російськомовних українців (1), етнічних українців (2), етнічних росіян (3), російськомовного населення (4), всього населення (5) в 1989 році (тис. осіб)

	1	2	3	4	5
Україна	***4578,4***	***37419,0***	***11355,6***	***16898,3***	***51452,0***
Захід і Центр	***918,2***	***23173,6***	***2250,4***	***3428,8***	***26544,6***
Захід	**80,0**	**8663,9**	**491,8**	**617,5**	**9713,6**
Волинська	6,3	1001,3	46,9	54,3	1058,4
Закарпатська	9,3	976,8	49,5	62,5	1245,6
Івано-Франківська	7,8	1342,9	57,0	67,3	1413,2
Львівська	27,0	2464,7	195,1	240,4	2726,4
Рівненська	9,3	1085,7	53,6	64,8	1164,2
Тернопільська	2,8	1126,4	26,6	29,4	1164,0
Чернівецька	17,5	666,1	63,1	98,8	940,8
Центр	**838,2**	**14509,7**	**1758,6**	**2811,3**	**16831,0**
Вінницька	31,9	1758,0	112,5	165,8	1920,8
Житомирська	42,4	1306,1	121,5	185,3	1537,6
Кіровоградська	37,4	1047,0	144,1	185,9	1228,1
Київ	395,5	1863,7	536,7	1058,0	2572,2
Київська	34,9	1729,2	167,9	210,2	1934,4
Полтавська	45,0	1536,6	179,0	231,0	1748,7
Сумська	112,7	1220,5	190,0	304,8	1427,5
Хмельницька	23,0	1375,8	88,0	121,2	1521,6
Черкаська	29,3	1381,7	122,3	157,4	1527,3
Чернігівська	86,1	1292,1	96,6	191,7	1412,8
Південь і Схід	***3660,2***	***14245,4***	***9105,2***	***13469,5***	***24907,4***
Південь	**1666,1**	**8076,8**	**4455,9**	**6521,6**	**13563,9**
Дніпропетровська	421,8	2769,6	935,7	1441,0	3869,9
Запорізька	300,1	1308,0	664,1	1012,5	2074,0
Кримська (АР Крим) та Севастополь	296,5	625,9	1629,6	2008,6	2430,5
Миколаївська	163,8	1003,6	258,0	448,3	1328,3
Одеська	368,9	1432,7	719,0	1235,1	2624,2
Херсонська	115,0	937,0	249,5	376,1	1237,0
Схід	**1994,1**	**6168,6**	**4649,3**	**6947,9**	**11343,5**
Донецька	1087,5	2693,4	2316,1	3593,8	5311,8
Луганська	499,0	1482,2	1279,0	1825,7	2857,0
Харківська	407,6	1993,0	1054,2	1528,4	3174,7

Таблиця 2

Чисельність в Україні російськомовних українців (1), етнічних українців (2), етнічних росіян (3), російськомовного населення (4), всього населення (5) в 2001 році (тис. осіб)

	1	2	3	4	5
Україна	***5544,7***	***37541,7***	***8334,1***	***14273,6***	***48240,9***
Захід і Центр	***669,8***	***22971,6***	***1340,0***	***1979,7***	***25198,8***
Захід	**36,6**	**8803,3**	**255,8**	**280,2**	**9552,8**
Волинська	3,1	1025,0	25,1	26,5	1057,2
Закарпатська	5,3	1010,1	31,0	36,4	1254,6
Івано-Франківська	2,3	1371,2	24,9	25,0	1406,1
Львівська	10,6	2471,0	92,6	98,3	2606,0
Рівненська	4,6	1123,4	30,1	32,0	1171,4
Тернопільська	1,4	1113,5	14,2	13,6	1138,5
Чернівецька	9,3	689,1	37,9	48,4	919,0
Центр	**633,2**	**14168,3**	**1094,2**	**1699,5**	**15646,0**
Вінницька	19,7	1674,1	67,5	83,5	1763,9
Житомирська	27,3	1255,0	68,9	91,3	1389,3
Кіровоградська	33,7	1014,6	83,9	112,8	1125,2
Київ	299,0	2110,8	337,3	648,7	2567,0
Київська	26,0	1684,8	109,3	130,5	1821,1
Полтавська	42,6	1481,1	117,1	153,5	1621,2
Сумська	87,1	1152,0	121,7	201,0	1296,8
Хмельницька	11,6	1339,3	50,7	58,3	1426,6
Черкаська	21,2	1301,2	75,6	93,1	1398,3
Чернігівська	65,0	1155,4	62,2	126,8	1236,1
Південь і Схід	***4874,9***	***14570,1***	***6984,1***	***12293,9***	***23042,1***
Південь	**2006,4**	**8304,9**	**3405,9**	**5647,2**	**12780,5**
Дніпропетровська	490,5	2825,8	627,5	1136,5	3561,2
Запорізька	421,6	1364,1	476,8	928,6	1926,8
Кримська (АР Крим) та Севастополь	352,1	576,6	1450,4	1891,0	2401,2
Миколаївська	181,5	1034,5	177,5	369,5	1262,9
Одеська	435,8	1542,3	508,5	1030,1	2455,7
Херсонська	124,9	961,6	165,2	291,5	1172,7
Схід	**2868,5**	**6265,2**	**3578,2**	**6646,7**	**10261,6**
Донецька	1612,2	2744,1	1844,4	3615,5	4825,6
Луганська	727,4	1472,4	991,8	1748,6	2540,2
Харківська	528,9	2048,7	742,0	1282,6	2895,8

За 1989—2001 рр. удвічі знизилася чисельність зросійщених за мовою українців ще в трьох західних областях: Волинській — на 50,79 % (3,2 тис. осіб), з 6,3 тис. осіб до 3,1 тис. осіб, Рівненській — на 50,54 % (4,7 тис. осіб), з 9,3 тис. осіб до 4,6 тис. осіб та Тернопільській — на 50,00 % (1,4 тис. осіб) [Таблиці 1, 2, 3]. Дещо менші темпи скорочення їхньої чисельності спостерігалися ще в двох областях: Чернівецькій — 46,86 % (8,2 тис. осіб), з 17,5 тис. осіб до 9,3 тис. осіб та Закарпатській — 43,01 % (4,0 тис. осіб), з 9,3 тис. осіб до 5,3 тис. осіб [Там само].

У цілому в Західній Україні за 1989—2001 рр. чисельність російськомовних українців зменшилася з 80,0 тис. осіб до 36,6 тис. осіб, тобто, на 43,4 тис. осіб (54,25 %) [Там само]. Суттєве скорочення

числа асимільованих за мовою українців у Західному реґіоні відбувалося на тлі хоча й досить незначного зростання чисельності етнічних українців (139,4 тис. осіб, 1,61 %), за рахунок збільшення числа україномовних українців [Таблиця 3].

Таблиця 3

Зміни чисельності російськомовних українців (1), українців (2), росіян (3), російськомовного населення (4), всього населення (5) за 1989-2001 рр. (тис. осіб, у %)

	1	1	2	2	3	3	4	4	5	5
	тис. осіб	%	тис. осіб	%	тис. осіб	%	тис. осіб	%	тис. осіб	%
УКРАЇНА	***966,3***	***21,11***	***122,7***	***0,33***	***-3021,5***	***-26,61***	***-2624,7***	***-15,53***	***-3211,1***	***-6,24***
Захід і Центр	***-248,4***	***-27,05***	***-202,0***	***-0,87***	***-900,4***	***-40,01***	***-1449,1***	***-42,26***	***-1345,8***	***-5,07***
Захід	**-43,4**	**-54,25**	**139,4**	**1,61**	**-236,0**	**-47,99**	**-337,3**	**-54,62**	**-160,8**	**-1,66**
Волинська	-3,2	-50,79	23,7	2,37	-21,8	-46,48	27,8	-54,20	-1,2	-0,11
Закарпатська	-4,0	-43,01	33,3	3,41	-18,5	-37,37	-26,1	-41,76	9,0	0,72
Івано-Франківська	-5,5	-70,51	28,3	2,11	-32,1	-56,32	-42,3	-62,85	-7,1	-0,50
Львівська	-16,4	-60,74	6,3	0,26	-102,5	-52,54	-142,1	-59,11	-121,4	4,45
Рівненська	-4,7	-50,54	37,7	3,47	-23,5	-43,84	-32,8	-50,62	7,2	0,62
Тернопільська	-1,4	-50,00	-12,9	-1,15	-12,4	-46,62	-15,8	-53,74	-25,5	-2,19
Чернівецька	-8,2	-46,86	23,0	3,45	-25,2	-39,94	-50,4	-51,01	-21,8	-2,32
Центр	**-205,0**	**-24,46**	**-341,4**	**-2,35**	**-664,4**	**-37,78**	**-1111,8**	**-39,55**	**-1185,0**	**-7,04**
Вінницька	-12,2	-38,24	-83,9	-4,77	-45,0	-40,00	-82,3	-49,64	-156,9	-8,17
Житомирська	-15,1	-35,61	-51,1	-3,91	-52,6	-43,29	-94,0	-50,73	-148,3	-9,64
Кіровоградська	-3,7	-9,89	-32,4	-3,09	-60,2	-41,78	-73,1	-39,32	-102,4	-8,34
Київ	-96,5	-24,40	247,1	13,26	-199,4	-37,15	-409,3	-38,69	-5,2	-0,20
Київська	-8,9	-25,50	-44,4	-2,57	-58,6	-34,90	-79,7	-37,92	-113,3	-5,86
Полтавська	-2,4	-5,33	-55,5	-3,61	-61,9	-34,58	-77,5	-33,55	-127,5	-7,81
Сумська	-25,6	-22,72	-68,5	-5,61	-68,3	-35,95	-103,8	-34 ,06	-130,7	-9,16
Хмельницька	-11,4	-49,57	-35,5	-2,58	-37,3	-42,39	-62,9	-51.90	-95,0	-6,24
Черкаська	-8,1	-27,65	-80,5	-5,83	-46,7	-38,18	-64,3	-40,85	-129,0	-8,45
Чернігівська	-21,1	-24,51	-136,7	-10,58	-34,4	-35,61	-64,9	-33,85	-176,7	-12,51
Південь і Схід	***1214,7***	***33,19***	***324,7***	***2,28***	***-2121,1***	***-23,30***	***-1175,6***	***-8,73***	***-1865,3***	***-7,49***
Південь	**340,3**	**20,42**	**228,1**	**2,82**	**-1050,0**	**-23,56**	**-874,4**	**-13,41**	**-783,4**	**-5,78**
Дніпропетровська	68,7	16,29	56,2	2,03	-308,2	-32,94	-304,5	-21,13	-308,7	-7,98
Запорізька	121,5	40,49	56,1	4,29	-187,3	-28,20	-83,9	-8,29	-147,2	-7,10
Кримська (АР Крим) та Севастополь	55,6	18,75	-49,3	-7,88	-179,2	-11,00	-117,6	-5,85	-29,3	-1,21
Миколаївська	17,7	10,81	30,9	3,08	-80,5	-31,20	-78,8	-17,58	-65,4	-4,92
Одеська	66,9	18,13	109,6	7,65	210,5	29,28	-205,0	-16,60	-168,5	-6,42
Херсонська	9,9	8,61	24,6	2,63	84,3	-33,79	-84,6	-22,49	-64,3	-5,20
Схід	**874,4**	**43,85**	**96,6**	**1,57**	**-1071,1**	**-23,04**	**-301,2**	**-4,34**	**-1081,9**	**-9,54**
Донецька	524,7	48,25	50,7	1,88	-471,7	-20,37	21,7	0,60	-486,2	-9,15
Луганська	228,4	45,77	-9,8	-0,66	-287,2	-22,46	-77,1	-4,22	-316,8	-11,09
Харківська	121,3	29,76	55,7	2,79	-312,2	-29,61	-245,8	-16,08	-278,9	-8,79

Аналогічне співвідношення в динаміці чисельності зросійщених за мовою українців (скорочення) та етнічних українців (приріст) за 1989–2001 рр. спостерігалося в усіх областях Західної України, за винятком Тернопільської. На Тернопільщині зменшення чисельності етнічних українців відбувалося значно нижчими темпами, ніж російськомовних українців, відповідно, 1,15 % та 50,00 % [Там само]. Частка останніх серед загального скорочення чисельності етнічних українців у цій області за 1989–2001 рр. становила 10,85 % [Таблиця 4].

Таблиця 4

Частка російськомовних українців серед приросту (скорочення) чисельності етнічних українців (1), російськомовного населення (2) та всього населення (3) за 1989-2001 рр. (у %)

	1	2	3
УКРАЇНА	***787,53***	***пр./ск.****	***пр./ск.****
Захід і Центр	***-122,97***	***-17,14***	***-18,46***
Захід	**ск./пр.****	**-12,87**	**-26,99**
Волинська	ск./пр.**	-11,51	-266,67
Закарпатська	ск./пр.**	-15,33	ск./пр.**
Івано-Франківська	ск./пр.**	-13,00	-77,46
Львівська	ск./пр.**	-11,54	-13,51
Рівненська	ск./пр.**	-14,33	ск./пр.**
Тернопільська	-10,85	-8,86	-5,49
Чернівецька	ск./пр.**	-16,27	-37,61
Центр	**-60,05**	**-18,44**	**-17,30**
Вінницька	-14,54	-14,82	-7,78
Житомирська	-29,55	-16,06	-10,18
Кіровоградська	-11,42	-5,06	-3,61
Київ	ск./пр.**	-23,58	-1855,77
Київська	-20,05	-11,17	-7,86
Полтавська	-4,32	-3,10	-1,88
Сумська	-37,37	-24,66	-19,59
Хмельницька	-32,11	-18,12	-12,00
Черкаська	-10,06	-12,60	-6,28
Чернігівська	-15,44	-32,51	-11,94
Південь і Схід	***374,10***	***пр./ск.****	***пр./ск.****
Південь	**149,19**	**пр./ск.***	**пр./ск.***
Дніпропетровська	122,24	пр./ск.*	пр./ск.*
Запорізька	216,58	пр./ск.*	пр./ск.*
Кримська (АР Крим) та Севастополь	пр./ск.*	пр./ск.*	пр./ск.*
Миколаївська	57,28	пр./ск.*	пр./ск.*
Одеська	61,04	пр./ск.*	пр./ск.*
Херсонська	40,24	пр./ск.*	пр./ск.*
Схід	**905,18**	**пр./ск.***	**пр./ск.***
Донецька	1034,91	2417,97	пр./ск.*
Луганська	пр./ск.*	пр./ск.*	пр./ск.*
Харківська	217,77	пр./ск.*	пр./ск.*

Масштаби скорочення чисельності зросійщених за мовою українців у Західному реґіоні за цей час були навіть дещо більшими, ніж власне етнічних росіян, відповідно, 54,25 % та 47,99 % [Таблиця 3]. Але в абсолютних показниках зменшення чисельності перевага була за етнічними росіянами, відповідно, 236,0 тис. осіб та 43,4 тис. осіб [Там само]. Така ж ситуація у динаміці чисельності зросійщених за мовою українців та етнічних росіян склалася в кожній із семи західних областей [Там само].

* пр./ск. – приріст чисельності російськомовних українців на тлі скорочення чисельності етнічних українців (1), російськомовного населення (2), всього населення (3)
** ск./пр. – скорочення чисельності російськомовних українців на тлі приросту чисельності етнічних українців (1) та всього населення (3)

Внаслідок зменшення чисельності російськомовних українців у Західній Україні значною мірою зазнала скорочення і загальна чисельність російськомовного населення в цьому реґіоні – на 337,3 тис. осіб (54, 62 %) [Там само]. При цьому, темпи скорочення чисельності російськомовного населення були навіть дещо вищими, ніж зросійщених за мовою українців. Серед загального скорочення чисельності російськомовного населення в Західному реґіоні за 1989–2001 рр. частка російськомовних українців складала 12,87 % [Таблиця 4].

У Волинській, Рівненській, Тернопільській та Чернівецькій областях, як і в Західному реґіоні в цілому, чисельність російськомовного населення скорочувалася швидше, ніж зросійщених за мовою українців [Таблиця 3]. У Закарпатській, Івано-Франківській та Львівській областях перевага в темпах скорочення чисельності була на боці російськомовних українців [Там само]. Рівень частки російськомовних українців серед скорочення чисельності російського населення коливався в окремих західних областях від 8,86 % у Тернопільській, до 16,27 % – у Чернівецькій [Таблиця 4].

Ще більш суттєві відмінності між темпами скорочення чисельності російськомовних українців та всього населення в Західній Україні. Зокрема, загальна чисельність населення реґіону зменшилася лише на 1,66 %, а російськомовних українців – на 54,25 % [Таблиця 3]. Тому і частка останніх серед скорочення загальної чисельності населення Західного реґіону за 1989–2001 рр. була досить значною – 26,99 %, тобто, 43,4 тис. осіб з 160,8 тис. осіб [Таблиці 3, 4].

Співвідношення в динаміці чисельності російськомовних українців та всього населення розрізнилося за окремими західними областями. Зокрема, в Івано-Франківській, Львівській, Тернопільській та Чернівецькій областях це співвідношення було таким, як і в цілому в Західному реґіоні. У Волинській області масштаб скорочення чисельності зросійщених за мовою українців переважав все населення не лише у відносних, але й в абсолютних показниках. Лише в Закарпатській та Рівненській областях чисельність російськомовних українців зменшувалася на тлі зростання загальної чисельності населення [Таблиця 3].

Отже, за 1989–2001 рр. у Західній Україні спостерігалося інтенсивне скорочення чисельності російськомовних українців, як і всього російськомовного населення. Навпаки, чисельність етнічних українців у цьому реґіоні зросла за рахунок тих з них, які зберігали власну національну мову як рідну. Досить незначне зменшення загальної чисельності населення Західної України відбулося значною мірою завдяки зросійщеним за мовою українцям, а головним чином за рахунок скорочення чисельності етнічних росіян. Тобто, етнічні та мовні процеси в західних областях мали природну сутність, а внаслідок цього відбувалися синхронно. І тому, зміни етнічного складу та мовної структури населення в Західній Україні відбувалися на користь етнічних українців та української мови.

Центр. Як і в Західному реґіоні, в Центральній Україні спостерігалася тенденція до зменшення чисельності російськомовних українців за 1989–2001 рр., але темпи цього скорочення були суттєво нижчими. Найбільш інтенсивно скорочувалася їхня чисельність на Поділлі: у Хмельницькій області на 49,57 % (11,4 тис. осіб), з 23,0 тис. осіб до 11,6 тис. осіб та Вінницькій – на 38,24 % (12,2 тис. осіб), з 31,9 тис. осіб до 19,7 тис. осіб [Таблиці 1, 2, 3]. Суттєве скорочення відбулося також і в Житомирській області – на 35,61 % (15,1 тис. осіб), з 42,4 тис. осіб до 27,3 тис. осіб [Там само].

Приблизно на четверть зменшилася їхня чисельність у переважній більшості областей Центрального реґіону, а також у столиці України. Зокрема, в Черкаській – на 27,65 % (8,1 тис. осіб), 29,3 тис. осіб до 21,2 тис. осіб, у Київський – на 25,50 % (8,9 тис. осіб), з 34,9 тис. осіб до 26,0 тис. осіб, у Чернігівській – на 24,51 % (21,1 тис. осіб), з 86,1 тис. осіб до 65,0 тис. осіб, а також у Сумській – на 22,72 % (25,6 тис. осіб), з 112,7 тис. осіб до 87,1 тис. осіб [Там само].

Найбільшого скорочення чисельності в абсолютних показниках зазнали зросійщені за мовою українці в Києві – на 96,5 тис. осіб (24,40 %), з 395,5 тис. осіб у 1989 році до 299,0 тис. осіб у 2001 році [Там само]. Лише у двох областях Центральної України темпи зменшення їхньої чисельності були досить незначними. Зокрема, в Кіровоградській –

9,89 % (3,7 тис. осіб), з 37,4 тис. осіб до 33,7 тис. осіб та Полтавській – 5,33 % (2,4 тис. осіб), з 45,0 тис. осіб до 42,6 тис. осіб [Там само].

Уцілому в Центральній Україні за 1989–2001 рр. чисельність російськомовних українців знизилася майже на четверть – 24,46 % (205,0 тис. осіб), з 838,2 тис. осіб до 633,2 тис. осіб [Там само]. При цьому, якщо за темпами скорочення чисельності зросійщених за мовою українців Центральний регіон поступався вдвічі перед Західним, то в абсолютних показниках переважав майже вп'ятеро. Така територіальна невідповідність у відносних та абсолютних показниках була викликана тим, що в Центральній Україні чисельність російськомовних українців у 1989 році була на порядок вищою, ніж у Західній, відповідно, 838,2 тис. осіб та 80,0 тис. осіб [Таблиця 1]. Суттєві територіальні відмінності в динаміці змін чисельності зросійщених за мовою українців за 1989–2001 рр. призвели до того, що в 2001 році Центральний регіон переважав Західний за абсолютними показниками чисельності цієї мовної групи українців уже більше, ніж у 17 разів, відповідно, 633,2 тис. осіб та 36,6 тис. осіб [Таблиця 2].

Крім того, різнилося також за регіонами і співвідношення в динаміці чисельності за 1989–2001 рр. російськомовних та етнічних українців. У Центральній Україні скорочення чисельності зросійщених за мовою українців супроводжувалося зменшенням загальної чисельності етнічних українців, але темпи цього скорочення були досить різними, відповідно, 24,46 % та 2,35 % [Таблиця 3]. Ці відмінності були викликані зменшенням чисельності україномовних українців, але значно нижчими темпами, ніж російськомовних. Натомість у Західному регіоні скорочення чисельності російськомовних українців відбувалося в умовах зростання загальної чисельності етнічних українців, якраз завдяки приросту числа україномовних.

Із загального скорочення чисельності етнічних українців за 1989–2001 рр. у Центральному регіоні – 341,4 тис. осіб, на зросійщених за мовою українців припадало 205,0 тис. осіб (60,05 %) [Таблиці 3,4]. Тобто, за цей час загальна чисельність етнічних українців у Центральній Україні зменшилася переважно за рахунок асимільованих за мовою. У всіх без винятку областях регіону спостерігалося аналогічне співвідношення в темпах скорочення чисельності російськомовних українців та етнічних українців.

Зовсім інша ситуація склалася в Києві. У столиці України зменшення числа зросійщених за мовою українців відбувалося на тлі збільшення загальної чисельності етнічних українців – 13,26 % (247,1 тис. осіб) [Таблиця 3]. Це зростання було забезпечене зростанням чисельності україномовних українців. Тобто, в Києві динаміка чисельності зросійщених за мовою українців та етнічних українців за напрямками була такою ж, як і в Західній Україні.

Мовні процеси в столиці безпосередньо вплинули на ситуацію в Центральній Україні в цілому, тому що в жодній з областей регіону частка зросійщених за мовою українців не досягала навіть половини загального скорочення чисельності етнічних українців за 1989–2001 рр. Найменшим рівень цієї частки був у Полтавській області – 4,32 %, а найвищим у Сумській та Хмельницькій, відповідно, 37,37 % та 32,11 % [Таблиця 4]. Тобто, в кожній з дев'яти областей Центрального регіону скорочення загальної чисельності етнічних українців за 1989–2001 рр. відбулося не завдяки російськомовним, а за рахунок зменшення числа україномовних українців.

На відміну від Західної України, де темпи скорочення чисельності зросійщених за мовою українців були вищі за темпи зменшення числа етнічних росіян, у Центральній Україні співвідношення було протилежним. Перевага у відносних показниках скорочення чисельності була за етнічними росіянами, відповідно, 24,46 % та 37,78 % [Таблиця 3]. Подібна ситуація склалася в Києві та всіх областях Центрального регіону, за винятком Хмельницької, де чисельність російськомовних українців, як і в Західній Україні, скорочувалася швидше, ніж етнічних росіян, відповідно, 49,57 % та 42,39 % [Там само]. В абсолютних показниках скорочення чисельності етнічні росіяни переважали російськомовних українців у всіх без винятку областях регіону, а також у столиці України [Там само].

У результаті того, що чисельність етнічних росіян у Центральному регіоні за 1989–2001 рр. скорочувалася швидше, ніж зросійщених за мовою українців, темпи змен-

шення числа останніх виявилися також суттєво нижчими, порівняно зі скороченням усього російськомовного населення, відповідно, 24,46 % та 39,55 % [Там само]. Незважаючи на ці відмінності, скорочення чисельності асимільованих за мовою українців безпосередньо вплинуло на зменшення чисельності російськомовного населення в Центральній Україні.

Частка зросійщених за мовою українців серед скорочення загальної чисельності російськомовного населення регіону за 1989—2001 рр. становила 18,44 %, тобто, 205,0 тис. осіб з 1 млн. 111,8 тис. осіб [Таблиці 3, 4]. Рівень цієї частки суттєво різнився за окремими областями: від 3,10 % у Полтавській до 32,51 % у Чернігівській [Таблиця 4].

Не менш суттєві відмінності існували також і в скороченні чисельності російськомовних українців та всього населення в Центральній Україні за 1989—2001 рр., відповідно, 24,46 % та 7, 04 % [Таблиця 3]. Тобто, чисельність перших зменшувалася вчетверо швидше, ніж чисельність других. Частка зросійщених за мовою українців серед скорочення загальної чисельності населення регіону за 1989—2001 рр. була досить високою і складала 17,30 %, 205,0 тис. осіб з 1 млн. 185,0 тис. осіб [Таблиці 3, 4]. Таке ж співвідношення у змінах чисельності російськомовних українців та всього населення спостерігалося в усіх областях регіону, за винятком Полтавської. Темпи скорочення загальної чисельності населення Полтавщини за цей час були дещо вищими, ніж зросійщених за мовою українців, відповідно, 7,81 % та 5,33 % [Таблиця 3]. Територіальні відмінності мав також і рівень частки російськомовних українців серед скорочення загальної чисельності населення: від 1,88 % у Полтавській області до 19,59 % у Сумській [Таблиця 4].

Дещо інша ситуація склалася в столиці України. У Києві скорочення чисельності зросійщених за мовою українців навіть в абсолютних показниках було вагомішим за зменшення загальної чисельності населення майже в 20 разів, відповідно, 96,5 тис. осіб та 5,2 тис. осіб [Таблиця 3]. Суттєві відмінності спостерігалися також і у відносних показниках, відповідно, 24,40 % та 0,20 % [Там само].

Таким чином, за 1989—2001 рр. у Центральній Україні відбувалося скорочення чисельності російськомовних українців, до того ж значно вищими темпами, ніж етнічних українців та всього населення. З іншого боку, темпи зменшення числа зросійщених за мовою українців були суттєво нижчими за темпи скорочення чисельності етнічних росіян та російськомовного населення в цілому. Скорочення чисельності російськомовних українців безпосередньо вплинуло на зменшення чисельності етнічних українців, російськомовного та всього населення Центрального регіону за 1989—2001 рр.

Південь. Зовсім в іншому напрямку відбувалися зміни чисельності зросійщених за мовою українців у південних областях. За 1989—2001 рр. у кожній з них спостерігалося інтенсивне збільшення числа асимільованих за мовою українців. Найвищими темпами приросту чисельності відрізнялася Запорізька область — 40,49 % (121,5 тис. осіб) [Таблиця 3]. Чисельність російськомовних українців у цій області збільшилася з 300,1 тис. осіб у 1989 році до 421,6 тис. осіб у 2001 році [Таблиці 1, 2].

Приблизно на одному рівні темпи приросту числа зросійщених за мовою українців були в Автономній Республіці Крим та Севастополі, а також в Одеській та Дніпропетровській областях. Зокрема, в АР Крим та Севастополі приріст складав 18,75 % (55,6 тис. осіб), їхня чисельність зросла з 296,5 тис. осіб у 1989 році до 352,1 тис. осіб у 2001 році, в Одеській — 18,13 % (66,9 тис. осіб), відповідно, з 368,9 тис. осіб до 435,8 тис. осіб, у Дніпропетровській — 16,29 % (68,7 тис. осіб), з 421,8 тис. осіб до 490,5 тис. осіб [Таблиці 1, 2, 3].

Дещо нижчі темпи зростання числа зросійщених за мовою українців за цей час були в Миколаївській та Херсонській областях, відповідно, 10,81 % (17,7 тис. осіб) та 8,61 % (9,9 тис. осіб) [Таблиця 3]. За 1989—2001 рр. на Миколаївщині їхня чисельність збільшилася з 163,8 до 181,5 тис. осіб, на Херсонщині — з 115,0 тис. осіб до 124,9 тис. осіб [Таблиці 1, 2].

У цілому ж, на Півдні України чисельність зросійщених за мовою українців зросла досить-таки суттєво — з 1 млн. 666,1 тис. осіб у 1989 році до 2 млн. 006,4 тис. осіб у 2001 році [Там само]. За 12 років приріст складав 340,3 тис. осіб (20,42 %) [Таблиця 3].

Зміни етнічного складу та мовної структури

населення Південного регіону за 1989—2001 рр. мали значні відмінності. Зокрема, за темпами приросту чисельності російськомовні українці переважали етнічних українців у відносних показниках більше ніж усемеро, відповідно, 20,42 % та 2,82 % [Там само]. До того ж, як це не дивно на перший погляд, перевага була навіть в абсолютних показниках, відповідно, 340,3 тис. осіб та 228,1 тис. осіб [Там само]. Така невідповідність стала прямим наслідком інтенсивного скорочення чисельності україномовних українців на Півдні України за 1989—2001 рр.

Подібне співвідношення в динаміці чисельності російськомовних та етнічних українців було в усіх областях Південного регіону. Але рівень частки зросійщених за мовою українців серед загального приросту чисельності етнічних українців за 1989—2001 рр. досить суттєво відрізнявся за окремими областями. Зокрема, в Запорізькій та Дніпропетровській областях зростання чисельності етнічних українців відбулося виключно за рахунок зросійщених за мовою. В Одеській, Миколаївській та Херсонській збільшувалася чисельність як російськомовних, так і україномовних українців, але темпи приросту перших суттєво переважали зростання числа других. Тому російськомовні українці становили більшість серед загального приросту чисельності етнічних українців у Миколаївській та Одеській областях, відповідно, 61,04 % та 57,28 % [Таблиця 4]. У Херсонській області рівень цієї частки був порівняно меншим — 40,24 % [Там само].

Дещо інша ситуація виявилася в АР Крим та Севастополі, де приріст чисельності зросійщених за мовою українців супроводжувався зменшенням загальної чисельності етнічних українців на 7,88 % (49,3 тис. осіб) [Таблиця 3]. Ці суперечливі зміни були спричинені значним скороченням числа україномовних українців, яке не могло бути навіть компенсоване зростанням числа зросійщених за мовою. Суттєве зменшення числа україномовних українців безпосередньо вплинуло на скорочення загальної чисельності етнічних українців на Кримському півострові за 1989—2001 рр. Тобто, процеси мовної асиміляції українців в АР Крим та Севастополі призвели і до їхньої етнічної асиміляції, і як результат цих процесів — зменшення загальної чисельності етнічних українців. Отже, навіть в умовах Незалежності України продовжуються процеси деукраїнізації Кримського півострова.

Характерною ознакою суперечливих змін етнічного та мовного складу населення Південної України за 1989—2001 рр. стало зростання чисельності російськомовних українців — на 20,42 % (340,3 тис. осіб) на тлі інтенсивного скорочення числа етнічних росіян — на 23,56 % (1 млн. 050,0 тис. осіб) [Там само]. Така ж різноспрямованість змін чисельності зросійщених за мовою українців та етнічних росіян за цей час спостерігалася в усіх областях регіону, а також в АР Крим та Севастополі [Там само].

До того ж, на тлі значного збільшення чисельності російськомовних українців у Південному регіоні відбувалося зменшення загальної чисельності російськомовного населення — на 13,41 % (874,4 тис. осіб) [Там само]. Такі ж тенденції були характерні для кожної області регіону, включаючи і Крим [Там само]. Тобто, якби не було суттєвого приросту чисельності зросійщених за мовою українців, то загальна чисельність російськомовного населення Південної України скоротилася б ще інтенсивніше.

Незважаючи на зростання чисельності російськомовних українців на Півдні України, загальна чисельність населення регіону за 1989—2001 рр. скоротилася на 5,78 % (783,4 тис. осіб) [Там само]. Аналогічне співвідношення в змінах чисельності зросійщених за мовою українців та всього населення спостерігалося у всіх областях Південного регіону [Там само].

Таким чином, у Південній Україні за 1989—2001 рр. відбувалося доволі інтенсивне збільшення чисельності російськомовних українців. Але це зростання не призвело до суттєвого приросту числа етнічних українців. Характерними ознаками змін етнічного та мовного складу населення Південного регіону стало суттєве зменшення числа етнічних росіян при дещо нижчих темпах скорочення чисельності російськомовного та всього населення.

Схід. Як і в Південному регіоні, у східних областях спостерігалося інтенсивне зростання чисельності зросійщених за мовою українців. Найбільше їх зосереджувалося в Донецькій області. Лише в одній цій області українців зросійщених за мовою у 1989 році нараховува-

лося майже на 200 тис. осіб більше, ніж у всіх західних і центральних областях України разом взятих, відповідно, 1 млн. 087,5 тис. осіб та 918,2 тис. осіб [Таблиця 1]. А в 2001 році перевага в чисельності складала майже 1 млн. осіб, відповідно, 1 млн. 612,2 тис. осіб та 669,8 тис. осіб [Таблиця 2]. Серед усіх областей України на Донеччині був також і максимальний приріст чисельності російськомовних українців, як у відносних, так і в абсолютних показниках за 1989—2001 рр. — 48,25 % (524,7 тис. осіб) [Таблиця 3]. У Луганській області чисельність російськомовних українців також зросла досить суттєво — на 45,77 % (228,4 тис. осіб), з 499,0 тис. осіб у 1989 році до 727,4 тис. осіб у 2001 році [Таблиці 1, 2, 3]. Значно меншими темпами збільшувалася їхня чисельність у Харківській області — на 29,76 % (121,3 тис. осіб), відповідно, з 407,6 тис. осіб до 528,9 тис. осіб [Там само].

У цілому на Сході України чисельність зросійщених за мовою українців збільшилася з 1 млн. 994,1 тис. осіб у 1989 році до 2 млн. 868,5 тис. осіб у 2001 році [Таблиці 1, 2]. За 1989—2001 рр. приріст складав 874,4 тис. осіб (43,85 %) [Таблиця 3]. Отже, за досить короткий термін, лише 12 років, чисельність російськомовних українців зросла у Східному реґіоні майже в півтора рази. До того ж, із загального приросту їхньої чисельності в цілому в Україні частка цього реґіону становила 90 %, тобто, 874,4 тис. осіб з 966,3 тис. осіб [Там само]. У результаті цих змін у 2001 році в трьох східних областях зосереджувалося більше зросійщених за мовою українців, ніж у всіх інших областях України разом взятих, включаючи також АР Крим та Севастополь, відповідно, 2 млн. 868,5 тис. осіб та 2 млн. 676,2 тис. осіб [Таблиця 2].

Величезний приріст чисельності зросійщених за мовою українців на Сході України за 1989—2001 рр. відбувався в умовах досить незначного збільшення числа етнічних українців у цьому реґіоні — лише на 96,6 тис. осіб (1,57 %) [Таблиця 3]. Тобто, перевага була за російськомовними українцями не лише у відносних, але навіть і в абсолютних показниках. Такі відмінності були викликані суттєвим зменшенням чисельності україномовних українців у східних областях, насамперед у Донбасі. Тому, і загальна чисельність етнічних українців на Сході України за цей час збільшилася виключно за рахунок російськомовних.

Співвідношення темпів приросту чисельності російськомовних українців та етнічних українців за 1989—2001 рр. у Донецькій та Харківській областях таким же, як і в Східному реґіоні в цілому. Виняток складала Луганська область, де збільшення чисельності зросійщених за мовою українців відбувалося на тлі зменшення загальної чисельності українців, хоча й досить незначного — 9,8 тис. осіб (0,66 %) [Там само]. Тобто, на Луганщині суттєве зростання чисельності російськомовних українців не компенсувало ще більш масштабне скорочення чисельності україномовних українців.

Крім того, інтенсивне збільшення чисельності зросійщених за мовою українців у всіх трьох східних областях за 1989—2001 рр. супроводжувалося досить суттєвим зменшенням числа етнічних росіян як у відносних, так і в абсолютних показниках. У цих областях виявилася така закономірність: чим вищими були темпи приросту числа російськомовних українців, тим меншими темпами скорочувалася чисельність етнічних росіян. Зокрема, на Донеччині були найвищі темпи зростання чисельності зросійщених за мовою українців і найнижчі темпи скорочення числа етнічних росіян, порівняно з іншими східними областями, відповідно, 48,25 % та 20,37 %, на Луганщині — 45,77 % та 22,46 % [Там само]. У Харківській області ситуація була іншою. У цій області темпи зростання чисельності зросійщених за мовою українців були фактично такими ж, як і темпи скорочення чисельності етнічних росіян, відповідно, 29,76 % та 29,61 % [Там само].

У цілому в Східній Україні темпи зростання чисельності російськомовних українців виявилися майже вдвічі вищими за темпи скорочення чисельності етнічних росіян за 1989—2001 рр., відповідно, 43,85 % та 23,04 % [Там само]. Не менш суттєві відмінності були і в абсолютних показниках, приріст числа перших складав 874,4 тис. осіб, а скорочення числа других — 1 млн. 071,1 тис. осіб [Там само].

Отже, порівняльний аналіз динаміки чисельності зросійщених за мовою українців та етнічних росіян на Сході України дозволив виявити досить суттєві відмінності у напрямках

змін етнічного складу та мовної структури населення цього реґіону за 1989—2001 рр. З одного боку, кардинально змінилася етнічна структура населення реґіону на користь українців за рахунок зменшення числа росіян. І, навпаки, з іншого боку, зміни в мовному середовищі українців у Східному реґіоні відбувалися не на користь української, а на користь російської мови. Зростання чисельності російськомовних українців на Сході свідчить про продовження і в добу Незалежності України процесів штучної за своєю сутністю мовної асиміляції, як і за радянських часів.

Цілком протилежні напрямки змін чисельності російськомовних українців та етнічних росіян, абсолютна більшість яких зберігали власну національну мову, призвели до досить незначного скорочення загальної чисельності російськомовного населення на Сході України за 1989—2001 рр. — лише на 4,34 % (301,2 тис. осіб) [Там само]. Якби українці в цьому реґіоні не зазнавали процесів мовної асиміляції, то загальна чисельність російськомовного населення скоротилася ще б масштабніше.

При чому в кожній з трьох східних областей ситуація досить відрізнялась. Зокрема, на Донеччині, до речі, в єдиній області України за 1989—2001 рр. спостерігалося збільшення загальної чисельності російськомовного населення на 21,7 тис. осіб (0,60 %) [Там само]. Це зростання відбулося якраз завдяки приросту чисельності російськомовних українців на 524,7 тис. осіб, що компенсувало інтенсивне скорочення у цій області чисельності росіян (471,7 тис. осіб) та зросійщених за мовою інших етнічних меншин [Там само].

Тобто, в найбільшій в Україні за чисельністю населення Донецькій області зміни мовної структури відбувалися на користь російськомоґвних, і не за рахунок етнічних росіян, а якраз завдяки зростанню числа зросійщених за мовою українців. Отже, незважаючи на те, що на Донеччині за 1989—2001 рр. спостерігалися позитивні зміни для етнічних українців, мовна структура всього населення, і навіть мовне середовище українців цієї східної області України змінювалися не на користь української мови, а на користь мови однієї з етнічних меншин, тобто російської. Такі зміни мовного середовища українців переконливо засвідчують, що і за часів Незалежності України продовжуються процеси штучної за своєю природою мовної асиміляції — зросійщення українців.

У Луганській та Харківській областях, як і в цілому в Східному реґіоні, за 1989—2001 рр. скоротилася загальна чисельність російськомовного населення на тлі зростання числа російськомовних українців. Так, на Луганщині чисельність населення, яке визнавало рідною російську мову зменшилася на 77,1 тис. осіб (4,22 %) [Там само]. На Харківщині скорочення було суттєвішим — 245,8 тис. осіб (16,08 %) [Там само]. У цілому на Сході України зменшення загальної чисельності російськомовного населення становило 301,2 тис. осіб (4,34 %) на тлі значного зростання чисельності зросійщених за мовою українців — 874,4 тис. осіб (43,85 %) [Там само].

У Східному реґіоні за 1989—2001 рр. спостерігалися цілковито протилежні напрямки змін чисельності російськомовних українців та всього населення. На Сході України за цей час темпи скорочення загальної чисельності населення були найвищими, порівняно з іншими реґіонами — 9,54 % (1 млн. 081,9 тис. осіб) [Там само]. З іншого боку, в цьому реґіоні були вищими темпи приросту чисельності зросійщених за мовою українців (43,85 %), порівняно з Півднем (20,42 %), до того ж на тлі зменшення їхньої чисельності на Заході та в Центрі України, відповідно, 54,25 % та 24,46 % [Там само].

Аналогічним було співвідношення в динаміці чисельності російськомовних українців та всього населення в кожній з трьох східних областей. Особливо значні відмінності в цих показниках існували в Донбасі. Зокрема, в Донецькій області збільшення чисельності зросійщених за мовою українців на 48,25 % супроводжувалося зменшенням загальної чисельності населення на 9,15 %, у Луганській, відповідно, 45,77 % та 11,09 % [Там само].

Таким чином, аналіз статистичних матеріалів переписів 1989—2001 рр. засвідчив, що в Східній Україні відбувалося досить інтенсивне зростання чисельності зросійщених за мовою українців, за рахунок цього приросту збільшувалася і загальна чисельність етнічних українців, але досить незначними темпами, бо чисельність україномовних українців за цей час зазнала суттєвого скорочення. Тобто, мовне зросійщення українців у Східному реґіоні Ук-

раїни продовжувалося і за часів Незалежності. До того ж, активне збільшення числа російськомовних українців у цьому реґіоні відбувалося на тлі скорочення чисельності як російськомовного, так і всього населення.

Центрально-Західна та Південно-Східна Україна. Важливе значення для розуміння сутності етномовних процесів в Україні в просторовому вимірі дає порівняння динаміки чисельності російськомовних українців у Центральній і Західній Україні з одного боку, та Південній і Східній Україні з іншого. За напрямками змін чисельності зросійщених за мовою українців територія України чітко поділялася на дві частини. В Західному та Центральному реґіонах за 1989—2001 рр. відбулося суттєве скорочення їхньої чисельності — на 27,05 % (248,4 тис. осіб) [Там само]. І навпаки, в Південно-Східній Україні чисельність російськомовних українців за цей час збільшилася майже на третину — 33,19 % (1 млн. 214,7 тис. осіб) [Там само].

У результаті протилежних напрямків динаміки чисельності зросійщених за мовою українців у двох частинах України, змінювалося також і співвідношення в їхньому територіальному розміщенні. Так, якщо в 1989 році це співвідношення між Західним та Центральним реґіонами з одного боку і Південним та Східним реґіонами з іншого боку становило як 1 до 4, відповідно, 918,2 тис. осіб та 3 млн. 660,2 тис. осіб, то в 2001 році вже як 1 до 7, тобто, 664,8 тис. осіб та 4 млн. 874,9 тис. осіб [Таблиці 1, 2].

Інтенсивне зростання чисельності російськомовних українців за 1989—2001 рр. у Південно-Східній Україні компенсувало зменшення їхньої чисельності в Західному та Центральному реґіонах. Тому, в цілому в Україні за цей час чисельність російськомовних українців суттєво збільшилася — з 4 млн. 578,4 тис. осіб до 5 млн. 544,7 тис. осіб [Там само]. Тобто, за досить короткий термін, усього лише за 12 років, їхня чисельність зросла на 966,3 тис. осіб (21,11 %) [Таблиця 3].

Існували також і значні територіальні відмінності в динаміці чисельності зросійщених за мовою українців, порівняно з етнічними українцями. Так, разом у Західному та Центральному реґіонах за рахунок зменшення чисельності російськомовних українців скоротилася і загальна чисельність етнічних українців — на 202,0 тис. осіб (0,87 %) [Там само]. До того ж, темпи скорочення чисельності асимільованих за мовою українців були значно вищими, порівняно з етнічними українцями не лише у відносних, а навіть і в абсолютних показниках, відповідно, 27,05 % (248,4 тис. осіб) [Там само]. Зменшення чисельності етнічних українців у цій частині України сталося виключно завдяки центральним областям, де відбувалося зменшення числа не лише російськомовних, але й україномовних українців.

У Південно-Східній Україні склалася зовсім інша ситуація. За 1989—2001 рр. у цій частині України спостерігалося інтенсивне збільшення чисельності зросійщених за мовою українців і завдяки цьому зросла і загальна чисельність етнічних українців — на 324,7 тис. осіб (2,28 %) [Там само]. До того ж, темпи приросту чисельності російськомовних українців виявилися значно більшими як у відносних (33,19 %), так і в абсолютних показниках (1 млн. 214,7 тис. осіб), порівняно зі змінами чисельності етнічних українців за цей час [Там само]. Така невідповідність стала результатом інтенсивного скорочення чисельності україномовних українців на Півдні та на Сході України, особливо в Донбасі та в Криму.

У цілому в Україні за 1989—2001 рр. відбулося досить незначне зростання чисельності етнічних українців — лише на 122,7 тис. осіб (0,33 %) на тлі досить високих темпів приросту чисельності зросійщених за мовою українців — 966,3 тис. осіб (21,11 %) [Там само]. Тобто, в цілому в Україні приріст чисельності етнічних українців за цей час відбувся виключно за рахунок російськомовних українців, натомість чисельність україномовних українців суттєво скоротилася — на 854,7 тис. осіб (2,60 %) [6].

Таким чином, аналіз статистичних матеріалів засвідчив, що в цілому в Україні за 1989—2001 рр. чисельність етнічних українців майже не змінилася, але їхнє мовне середовище зазнало суттєвих змін. Фактично відбувся перерозподіл чисельності на користь зросійщених за мовою українців якраз за рахунок зменшення числа українців, які зберігали власну національну мову. Тобто, російщення мовного середовища українства продовжувалося і в добу Незалежності, але не на всій території України, а переважно в її східних та південних областях.

Отже, за напрямками змін етнічні та мовні процеси суттєво різнилися між собою. З одного боку, зростала чисельність етнічних українців, але одночасно ще більше активізувалися процеси їхньої мовної асиміляції (зросійщення). Тобто, етнічний склад населення за 1989—2001 рр. змінювався на користь етнічних українців, а їхнє мовне середовище, як прояв рецидиву радянських часів, змінювалося на користь російської, а не української мови. Таким чином, етномовні процеси в Україні за часів напередодні та в перше десятиліття Незалежності мали досить суперечливі наслідки і в просторовому вимірі, особливо в контексті відмінностей між Західним і Центральним реґіонами з одного боку та Південним і Східним реґіонами з іншого боку.

Не менш важливою ознакою суперечливих наслідків етномовних процесів в Україні за 1989—2001 рр. були відмінності в динаміці чисельності зросійщених за мовою українців та етнічних росіян. Зокрема, в Західному та Центральному реґіонах напрямки змін чисельності як перших, так і других були аналогічними — скорочення. До того ж, чисельність етнічних росіян зменшувалася навіть швидше, ніж чисельність російськомовних українців, відповідно, 40,01 % та 27,05 % [Таблиця 3]. У Південно-Східній Україні скорочення чисельності зазнали лише етнічні росіяни (23,56 %), і то не такого суттєвого як на Заході та в Центрі [Там само]. На тлі цього скорочення на Півдні та Сході України інтенсивно зростала чисельність зросійщених за мовою українців — 33,19 % [Там само].

За рахунок південних та східних областей в цілому в Україні зменшення чисельності етнічних росіян супроводжувалося інтенсивним зростанням чисельності росіян за мовою українського етнічного походження. Так, чисельність перших за 1989—2001 рр. скоротилася на 3 млн. 021,5 тис. осіб (26,61 %), а чисельність других, навпаки, збільшилася на 966,3 тис. осіб (21,11 %) [Там само]. Тобто, на прикладі порівняння динаміки чисельності етнічних росіян та зросійщених за мовою українців наочно видно суперечливість етномовних процесів в Україні часів Незалежності. З одного боку, в змінах етнічного складу населення вперше за декілька століть виявилася тенденція деросійщення України. З іншого боку, продовжувалася штучна за своєю сутністю мовна асиміляція українців на власних етнічних землях, яка виникла ще за часів Російської імперії і особливо активно розгорнулася за радянських часів. Отже, в змінах етнічного складу населення з'явилися принципово нові тенденції, а в змінах мовного середовища домінували старі.

Інтенсивне скорочення чисельності етнічних росіян в Україні за 1989—2001 рр. було спричинене не лише депопуляційними процесами і зовсім не завдяки їхньому масовому поверненню на свою історичну Батьківщину, як це сталося з росіянами в країнах Середньої Азії чи Закавказзя. В Україні за часів Незалежності значна частина росіян, які походили з екзогамних українсько-російських родин змінили власну національну самоідентифікацію і визнали себе українцями, зберігши при цьому російську мову як рідну. Внаслідок цих змін збільшилася і чисельність російськомовних українців у південних та східних областях України.

Суперечності в змінах мовного простору України за 1989—2001 рр. виявляються також і при порівнянні динаміки чисельності зросійщених за мовою українців та всього російськомовного населення. В Західному та Центральному реґіонах напрямки змін чисельності обох цих груп збігалися. Крім того, чисельність російськомовного населення скорочувалася значно інтенсивніше, ніж російськомовних українців, відповідно, на 42,26 % та 27,05 % [Там само]. Частка зросійщених за мовою українців серед загального скорочення чисельності російськомовного населення за 1989—2001 рр. на Заході та в Центрі України складала лише 17,14 %, тобто, 248,4 тис. осіб з 1 млн. 449,1 тис. осіб [Таблиці 3, 4]. Загальна чисельність російськомовного населення в цих двох реґіонах зменшилася переважно за рахунок етнічних росіян, переважна більшість яких зберігала власну національну мову.

Протилежні напрямки змін чисельності зросійщених за мовою українців та всього російськомовного населення за цей час спостерігалися в Південно-Східній Україні. Скорочення загальної чисельності російськомовного населення в цій частині України було суттєво меншим, порівняно з Центром і Заходом, не лише у відносних, відповідно, 8,73 % та 42,26 %, але навіть і в абсолютних показниках — 1 млн. 175,6 тис. осіб та 1 млн.

449,1 тис. осіб [Таблиця 3]. Це скорочення супроводжувалося інтенсивним зростанням чисельності зросійщених за мовою українців — на 1 млн. 214,7 тис. осіб (33,19 %) [Там само]. Без цього приросту чисельності асимільованих за мовою українців скорочення загальної чисельності російськомовного населення було б ще більшим. Тому зменшення загальної чисельності російськомовного населення в Південно-Східній Україні відбулося виключно за рахунок етнічних росіян.

Завдяки Півдню та Сходу, в цілому в Україні за 1989—2001 рр. зростання чисельності зросійщених за мовою українців — 966,3 тис. осіб (21,11 %) супроводжувалося зменшенням загальної чисельності російськомовного населення — 2 млн. 624,7 тис. осіб (15,53 %) [Там само]. Тобто, в змінах мовного простору України за часів напередодні та в перше десятиліття Незалежності виявилися дві цілком протилежні тенденції, з одного боку російськомовне середовище в цілому зазнало скорочення, а з іншого — посилилися процеси мовного зросійщення українців.

Зміни чисельності російськомовних українців також мали суттєві відмінності, порівняно з динамікою чисельності всього населення за 1989—2001 рр. Зокрема, в Західному та Центральному реґіонах ці відмінності полягали лише в темпах скорочення чисельності, відповідно, 27,05 % та 5,07 % [Там само]. Тому і частка зросійщених за мовою українців серед загального скорочення чисельності населення цих двох реґіонів була досить значною — 18,46 %, тобто, 248, 4 тис. осіб з 1 млн. 345,8 тис. осіб [Таблиці 3, 4].

У Південно-Східній Україні напрямки змін чисельності російськомовних українців та всього населення були цілком протилежними. На Півдні та на Сході, незважаючи на інтенсивний приріст чисельності зросійщених за мовою українців — 1 млн. 214,7 тис. осіб (33,19 %), загальна чисельність населення зазнала ще більш суттєвого скорочення, порівняно з Центром і Заходом, як в абсолютних — 1 млн. 865,3 тис. осіб, так і у відносних показниках — 7,49 % [Там само].

Аналогічне співвідношення в динаміці чисельності зросійщених за мовою українців та всього населення за 1989—2001 рр. склалося в цілому в Україні. На тлі зростання чисельності російськомовних українців на 966,3 тис. осіб (21,11 %), загальна чисельність населення зменшилася на 3 млн. 211,1 тис. осіб (6,24 %) [Там само].

Таким чином, в динаміці чисельності російськомовних українців за 1989—2001 рр. існували суттєві просторові відмінності. Фактично за напрямками цих змін Україна розділилася навпіл. На Заході та в Центрі України спостерігалося інтенсивне скорочення їхньої чисельності, і навпаки — на Півдні, а особливо на Сході відбувся суттєвий приріст їхнього числа. Етномовні процеси безпосередньо взаємопов'язані з соціально-економічними та політичними процесами.

Не випадково, якщо порівняти напрямки змін чисельності зросійщених за мовою українців за 1989—2001 рр. і результати виборів Президента України 2004 року за окремими областями, то вони повністю збігаються. На Заході та в Центрі України, де чисельність російськомовних українців скорочувалася, переміг В. Ющенко, а на Півдні та на Сході України, де чисельність російськомовних українців, навпаки, зростала, перевагу в кількості поданих за нього голосів отримав В. Янукович. Вибори до Верховної Ради України 26 березня 2006 року цілковито підтвердили ці територіальні відмінності. Блоки Юлії Тимошенко та "Наша Україна" отримали перевагу в голосах виборців у центральних та західних областях, а Партія реґіонів — у східних та південних.

Аналіз статистичних матеріалів переписів засвідчив також і суттєві територіальні відмінності в динаміці чисельності зросійщених за мовою українців на тлі змін чисельності етнічних українців, етнічних росіян, російськомовного та всього населення. Дослідження асиміляційних процесів у мовному середовищі українців за 1989—2001 рр. у контексті змін етнічного та мовного складу населення сприяє розумінню сутності етномовних процесів в Україні доби Незалежності.

[1] *Наулко В.* Хто і відколи живе в Україні. — К., 1998; *Наулко В.* Динаміка етнічного складу населення України в XX ст. // Етнонаціональні процеси в Україні: історія і сучасність. — К., 2001. — С. 46—69; *Наулко В.* Етнічний склад населення Української РСР: Статистико-картографічне дослідження. — К., 1965; *Кабузан В., Наулко В., Чорна Н.* Динаміка чисельності // Українці: історико-етнографічна монографія. — Опішне, 1999. — С. 145—160.

[2] *Євтух В.* Етносуспільні процеси в Україні: можливості наукових інтерпретацій. — К., 2004; *Євнух В.* Проблеми етнонаціонального розвитку: український і світовий контексти. — К., 2001; *Євнух В., Трощинський В., Аза Л.* Міжетнічна інтеграція: постановка проблеми в українському контексті. — К., 2003; *Євтух В., Трощинський В., Галушко К., Чернова К.* Етнонаціональна структура українського суспільства: довідник. — К., 2004; *Зінич В.* Сучасні етнодемографічні процеси в Україні. — К., 2004; *Котигоренко В.* Етнічні протиріччя і конфлікти в сучасній Україні: політологічний концепт. — К., 2004; *Котигоренко В.* Тенденції в етнічній та етномовній динаміці населення України у 1959—2001 рр. (За матеріалами переписів) // Людина і політика. — 2003. — № 2. — С. 12—24; *Крисаченко В.* Динаміка населення: популяційні, етнічні та глобальні виміри. — К., 2005; Український соціум / *Власюк О., Крисаченко В., Степико М.* та ін. / За ред. *В. Крисаченка.* — К., 2005; *Курас І.* Етнополітологія. Перші кроки становлення. — К., 2004; *Чирков О.* Головні риси розвитку етнічної будови української нації від кінця XIX до XXI ст. // Україна і світ: етнічні, науково-інтелектуальні та освітні виміри. Зб. наук. праць / За заг. ред. *В. Сергійчука.* — К., 2004. — С. 231—239; *Чирков О.* Зміни питомої ваги українців у населенні України (в сучасних кордонах) від кінця XIX ст. до початку XXI ст. // Матеріали до української етнології. — 2004. — Вип. 4 (7). — С. 155—160; *Чирков О.* Прогноз розвитку етнічної структури населення України протягом 1999—2019 років // Вісник інституту досліджень діаспори. — 1999. — Ч. 4 (6). — С. 9—10; *Чирков О.* Розвиток етнічної структури населення України впродовж останнього десятиліття (1989—1998 рр.) // Історія України. — 1999. — № 42 (154). — С. 6—8; *Чирков О., Винниченко І.* Етнодемографічний розвиток України: Історія, сучасність, перспективи // Сучасність. — 2000. — № 7. — С. 118—122; Перший Всеукраїнський перепис населення: історичні, методологічні, соціальні, економічні, етнічні аспекти (офіційне видання) / *Власенко Н., Ліанова Е., Осауленко О.* та ін.; наук. ред.: акад. *Кураса І.*, акад. *Пирожкова С.* — К., 2004.

[3] *Рудницька Т.* Етнічні спільноти України: тенденції соціальних змін. — К., 1998.

[4] *Масенко Л.* Мова і суспільство: Постколоніальний вимір. — К., 2004.

[5] Национальный состав населения СССР. По данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. — М., 1991. — С. 78—86; Національний склад населення України та його мовні ознаки. За даними Всеукраїнського перепису населення 2001 року. — К., 2003. — С. 23, 180—210.

[6] Підрахунки автора за матеріалами переписів населення 1989 р. — С. 78 та 2001 р. — С. 23.

The author investigates the changes of the number of Russian-speaking Ukrainians on the eve and in the first decade of the Ukrainian independence on the analysis of 1989—2001 census. Taking into account the regional differences of the directions of these changes on the background of the numeral dynamics of all population, ethnic Ukrainians and ethnic Russians are determined.

ВЕСІЛЬНА КОМОРА У КОНТЕКСТІ ОБРЯДІВ ГОСПОДАРСЬКОЇ МАГІЇ

Людмила КОСТЕНКО

Народне весілля досліджувалося багатьма українськими вченими, серед яких П. Чубинський, Ф. Вовк, М. Сумцов, К. Копержинський, Н. Здоровега, Г. Пашкова, В. Борисенко, І. Несен, О. Курочкін та інші. До наукових зацікавлень дослідників належали історія весільного обряду, його структура, символіка та семантика. Загальновизнаним є погляд на весілля як на соціально-культурну форму переходу молодих від неодруженого стану до одруженого. У міфологічному плані весілля трактують як містичний ритуал, через який здійснюється символічна трансформація особи [1]. Зокрема, на думку російського дослідника А. Байбуріна, через весільний обряд відбувалося "створення нових людей", а саме: "вилучалися" старі культурні характеристики наречених (хлопця та дівчини) та "добудовувалися" нові (чоловіка та жінки) [2]. Вивчення еротичної сторони весілля започаткував вчений Ф. Вовк, який здійснив детальний опис обряду "комори" та проаналізував його символіку [3]. Розвинув цей аспект весілля етнолог О. Курочкін, який досліджував весільні ігрові сюжети [4]. Згадані вчені вказували на залишки фалічного культу в ритуалі, особливо у його кульмінаційній частині — "весільній коморі". На думку цих авторів, у народному весіллі втілилася ідея плідності та продовження роду.

Недостатньо вивченим залишився господарський аспект обряду, який зокрема пов'язаний з уявленнями про вплив молодого подружжя на фертильність рослин та домашньої худоби. З метою його дослідження скористаємося обрядовістю "весільної комори" та такими категоріями як "чесна" та "нечесна" молода. Попри те, що вже у другій половині XX століття "комора" випала з весільної канви, деякі її елементи збереглися у народній пам'яті дотепер; вони стали основою для написання статті.

Нагадаємо, що обряд "комори" відбувався у неділю ввечері на садибі молодого та мав своє продовження у понеділок. Його кульмінацією було шлюбне єднання молодих у коморі та демонстрування сорочки молодої. Тут важливим був доказ незайманості дівчини, про що мала свідчити червона відзнака на її сорочці.

Розглянемо, як розгорталося весільне дійство, коли дівчина мала докази незайманості. У цьому випадку в понеділок весільні атрибути, гості та сама молода мали червоні відзнаки, які символізували втрату цноти молодої у момент шлюбу. На Київщині, на другий день весілля, наречена поверх хустки зав'язувала червону стрічку, чіпляла червоні стьожки родичам нареченого, дружки приносили їй "снідання" у червоних спідницях або хустках, гості приходили до весільної хати підперезані червоними поясами тощо. Після виявлення доказів незайманості молодої на стіл подавали червоне вино, її матері несли спеціальну шишку, перев'язану червоною стрічкою, даруючи співали:

Ой скакав горобець по точку,
Та спасибі, матінко, за дочку,
За червону калину, за хорошу дитину [5].

Коли молода вважалася "чесною", об'єктом ритуальних дій була її сорочка з червоною відзнакою. На Чернігівщині її урочисто носили на тарілці [6], так само робили і на Сумщині: "Як чесна молода, сорочку на тарілку і по хаті носять" [7]. Сорочку також кидали за столом із одного краю в інший. "Раньше сорочку кидали по столі. Ті кидають у цей край, а ці у той кидають" [8]. Її також підкидали догори. "Як чесна молода — сорочку підкидають і рід веселий" [9]. За цей атрибут між представниками обох родів велася боротьба, завдання одних було почепити сорочку на дерево, інших — завадити цьому та заволодіти нею [10]. Повертали сорочку тільки через викуп, що підтверджує її ритуальну цінність. Нові родичі змагалися також за інші весільні атрибути, які символізували "чесність" молодої — курку та гільце. Першу в понеділок до весільної хати приносили свахи молодої, а сторона молодого мала її відібрати [11]. Відвідували молоду і з гільцем, яким родичі молодого також намагалися заволодіти. Такі силові дії між представниками молодого подружжя мали виявити "чий рід сильніший" [12].

Звістка про "хорошу" молоду передбачала особливу поведінку учасників весілля — "коли молода чесна — рід веселий". У піснях з цього приводу співалося, що "молода пішла в луг по калину розвеселити родину". На Чернігівщині розповідали: "Єслі что помічають на рубашкє, п'ють і пають до умору" [13]. Коли молода була "чесною", "сніданки" танцювали на лаві, коли ж ні, то сиділи "по кутах". У селі Очкине на Сумщині вони, танцюючи, співали:

Ой вогнітєсь лавкі,
Ми прішлі снєданкі,
Наша молода чєсная прішла [14].

Викликали веселість і прилив енергії також еротичні пісні, народні ігри й танці, які були обов'язковим елементом "червоного" весілля.

У цій частині викладеного матеріалу ключовими є такі елементи, як червоний колір від молодої, ритуальні дії з атрибутами червоного кольору, мажорний настрій учасників весілля. За дослідженнями вчених, зокрема Ф. Вовка, червона барва "означала принцип плідності та відтворення у природі" [15]. А такі ритуальні дії, як підкидання предметів, рух, боротьба, відбувалися не тільки на весіллі, але і на засіяній ниві [16]. Тому можемо припустити, що "чесна" молода давала позитивний стимул репродуктивним силам природи, зокрема рослинності. Підсилювали цей вплив червоний колір весільних атрибутів, ритуальні дії з ними, а також веселощі, які за міфологічними уявленнями вважались такими, що сприяють родючості [17].

У ключі цієї гіпотези розглянемо інше поводження з сорочкою молодої або її дублікатами червоного кольору, якими могли бути хустка, плахта, фартух, шматок тканини, стрічка. Один з них по завершенні обряду "комори" мав деякий час перебувати на підвищенні, на хаті чи дереві, тоді його називали "флагом". Сорочку молодої також чіпляли на жердину та з весільним поїздом, зі співами і танцями носили селом [18]. Траплялося, що зі шматком червоної тканини на палиці йшли вулицею до молодої "сніданки" [19]. Розміщення атрибутів "чесної" молодої на підвищенні та обхід з ними села відбувалися, на нашу думку, з метою стимуляції репродуктивних сил природи в межах визначеної території.

З урожаєм зернових культур могло бути пов'язано влаштування шлюбної постелі молодих у коморі, де зберігали зерно. На це вказують і тексти весільних пісень, зокрема на Житомирщині "чесна" молода по завершенню обряду "комори", поклавши на голову хліб, тричі співала:

А в городі та й овес рясен,
А зо мною увесь рід красен,
Щоб у нашому роду
Не було переводу [20].

Подібну пісню співали і молодому, як учаснику обряду "комори", коли випроводжали його до молодої. Тоді мати нареченого обводила його кругом хлібної діжі та обсівала зерном:

Ой колісцем, сонечко, колісцем,
Сип мене, матюню, овесцем,
Щоб сей овес рясен був,
Щоб сей поїзд весел був [21].

Про зв'язок "чесної" нареченої з урожаєм зернових вірили і в сусідній Росії на Смоленщині: там сорочку з червоною відзнакою необхідно було покласти на жито [22]. У Білорусії, після щасливого завершення обряду "комори", свахи насипали у сорочку молодої житнє зерно та несли її матері [23]. На Київщині наречена на голові, крім вінка та стрічок, мала велику квітку з житніх колосків, що також могло бути пов'язано з аграрними справами [24].

Інформація про "якість" молодої передавалася, зокрема, через рослинний код. Символами втрати незайманості виступали калина та рожа. На Житомирщині, коли молода була "чесною", усі весільні пісні починали словами "Ой з калиночки дві квіточки..." [25], що може відображати уявлення про вплив молодої на цвітіння рослин. У весільних текстах наречена представлена і такою, що відвідує зелені насадження, де її по черзі шукають родичі, проте знаходить тільки наречений:

Пашла Надічка у вишньовий сад,
Да заблуділа у виноград.
Пашол татачка— нє нашол,
Да заплакавши он пришол.
Пашла мамачка...
(перераховуються інші родичі)
Пашол Ванічка да й нашол,
Да й за рученьку вон прівьол:
"Щаслівая мая гадіночка,
Що нашлась мая дружиночка" [26].

Є також відомості, що під плодове дерево для сприяння урожаю ставили червону хоругву від молодої [27].

Аграрний підтекст, очевидно, мав також звичай приносити на другий день весілля нареченій "снідання". Тоді для неї готували домашні страви, а також печиво, цукерки. Проте розповсюдженим було приносити молодій сирі овочі, а у селі Скуносово Сумської області ще донедавна її відвідували з гільцем, на якому були прив'язані кукурудза, буряк, морква тощо [28]. Таким чином могли впливати на урожай городини. Частину весільного гільця також використовували у період аграрного сезону — його кидали у грядки огірків [29].

У весільних піснях зустрічається міфічна істота "Мороз", яку також на Новорічні свята "запрошували вечеряти" та просили не "морозити" урожай та худобу. На півночі Чернігівщини про "хорошу" наречену співали:

Спасібо Богу за зіму,
Шо лютиє Морози
Нє заморозілі нам рожу;
Наша рожа пригожа
Всяму роду хороша [30].

На Київщині молода за передчасну втрату незайманості вибачалася перед свекрухою: "Звиніть, шо Мороз калину приморозив" [31]. Як бачимо, дошлюбна втрата цноти молодої асоціювалася зі знищенням рослин морозами. Очевидно, її вважали і причиною цього лиха.

У весільних атрибутах спостерігаємо поєднання рослин та елементів червоного кольору, що також може мати аграрний підтекст. Зокрема, коровай оздоблювали гілочками, обплетеними тістом, барвінком, калиною, обв'язували червоною стрічкою. У посуд з горілкою втикали букет із колосків та калини [32]. За схожим принципом робили гільце. На півночі Сумщини воно було представлене групою різнокольорових "прапорків" на дерев'яних паличках, встромлених у хлібину. До їх вершечків прив'язували калину та безсмертники. Перший прапорець мала поставити у хліб наречена [33]. Очевидно, "прапорки" були колись червоними та дублювали згаданий весільний "прапор", а поєднання їх рослинами мало позитивно вплинути на їх ріст. На Київщині "гільце" прибирали букетиками зі зв'язаними навхрест барвінком, калиною та вівсом. На його вершку прив'язували колоски та "стрічку цнотливості" [34].

Багато спільного зустрічаємо у весільній та обжинковій атрибутиці, що також може свідчити про зв'язок весілля з урожаєм . Зокрема, завершення гільця з Київщини (букет колосся, зв'язаний червоною стрічкою) подібне до обжинкової "бороди" з Корюківського та деяких інших районів Чернігівщини. Там цей атрибут мав вигляд куща жита, перев'язаного червоною стрічкою [35]. Подібно прибирали весільні "єльци" і обжинкову "бороду" у Новгород-Сіверському районі цієї ж області. Перший атрибут був представлений групою горіхових паличок, на які була напнута червона хустка, другий — кущем жита, зав'язаним угорі червоною косинкою [36]. Червоною стрічкою перев'язували обжинковий сніп, яким пізніше починали озиму сівбу [37]; до нього також чіпляли кетяги калини [38]. Прибирали калиною і "бороду", про що співалося у Слобожанській обжинковій пісні: "...Пішли дівки у долину калиноньку ламати, бородоньку вбирати..." [39].

Спільним оздобленням для весільного гільця та обжинкових атрибутів були квіти, найчастіше червоного кольору. Довго зберігався звичай прибирати квітами "бороду" на Рівненщині; там до неї ще сипали червону горобину [40].

Якщо на весіллі для сприяння урожаю використовували хліборобські символи, то до жнивних обрядів також включали весільні елементи з відповідною метою. Зокрема, на Рівненщині у день зажинків, як і на весіллі, чоловіки одягали червоні пояси; у святковий вишитий одяг (нитки були червоні) мала одягнутися молодиця, яка "год як вийшла замуж" [41]. За відомостями К. Копержинського, на Поділлі по завершенні жнив "звінчували" дівчат і хлопців шлюбного віку, при цьому товаришок дівчини називали "дружками". Вчений пише, що і в Галичині господар на обжинковий вінок запрошував чотири "свати" і стільки ж "дружок". Учасники обряду, як і на весіллі, несли дорогою червону корогву, на чолі процесії йшла дівчина у вінку, прибрана як наречена. Як і під час весілля, ворота перед гостями були зачинені, господарі виходили до женців із хлібом-сіллю, обдаровували їх [42].

Ще одним спільним елементом весільної та аграрної обрядовості була вода. З цього приводу вчений М. Сумцов писав: "Використання води на весіллі пов'язано з обрядовим її використанням у великі річні свята та з купальськими купаннями" [43]. Тоді через магічне обливання та купання у річці викликали на посіви вологу. Якщо мо-

лода була "чесною", подібні дії виконували і на весіллі. Зокрема, після "комори" її водили вмивати до криниці, при цьому обливали всіх присутніх. Молода також мала принести до хати молодого води на коромислі [44]. Інший варіант — вона вранці вмивала рідню молодого [45]. На Кіровоградщині односельці переливали весільному поїзду дорогу, а за це отримували від старшого боярина грошову винагороду [46]. Відоме також купання батьків молодих у річці. У селі Крехаїв, на Чернігівщині, це робили, коли віддавали одружуватися першу або останню дитину [47].

Розглянемо магічні прийоми, через які молоде подружжя і, зокрема, "чесна" молода мали впливати на плідність худоби. По-перше, їх асоціювали з домашніми тваринами. Старости свій прихід пояснювали тим, що шукають загублену гуску, телицю тощо, або хочуть купити їх. Про майбутнє подружжя висловлювались так: "У вас є телиця — красная дівиця, а у нас бичок — красний козачок" [48] або: "А де ваша телиця?" — "Заходь, доню, в хату" [49]. У весільних еротичних піснях молоді уподібнювалися бичку, телиці або іншим домашнім тваринам. З наступного поетичного тексту бачимо, що подружжя через обряд "комори" мало впливати на приплід овець та урожай гречки:

А в сватовій гречкі
Лежить баран на овечкі,
Догори ногами, донизу рогами,
До серденька груди,
Щоб були діти любі [50].

Згадка про гречку у весільній пісні пов'язана, на наш погляд, із давньою традицією качання на нивах. Вчені припускають, що колись цей обряд виконували подружні пари, щоби передати рослинам здатність до запліднення [51].

Щодо домашніх тварин, то з ними асоціювали також неодружених братів та сестер наречених. У пісні до короваю співали:

Ой дєлі мамачка каравай
Да своєму родоньку раздавай.
Ой ви, браточкі, конєчкі,
А ви, сєстріци, тєліци [52].

Молоду також порівнювали з куркою. На Житомирщині у понеділок, викликаючи її, співали:

Цуру, цуру, мої куроньки,
Збирайтеся всі до купоньки:
І рябесенькі, і білесенькі,
Тільки нема десь одної
Ще й куроньки білокрилої,
Ще й дівчини чорнобривої [53].

На Київщині про молоду співали: "...Ви не кишкайте, не полошкайте. Нехай вона привикає та додому не тікає". Тут і в інших регіонах України, якщо молода була "чесною", у понеділок її відвідували з куркою, прибраною червоною стрічкою [54].

Ще один магічний прийом впливу на плідність тварин полягав у присутності їх на весіллі. Так, на Луганщині у хату, де сиділи весільні гості, заводили корову [55]. На Сумщині у житло заїжджали конем та давали йому горілки [56]. На Поліссі під час весілля заносили у помешкання бджолиний вулик, затягували коня або вола, а молода, приїхавши до двору нареченого, фартухом витирала коней або розпрягала їх [57].

Щоб вплинути на плідність худоби, молоді самі відвідували тварин або використовували щодо них атрибути молодої. Так, на Закарпатті наречені першу шлюбну ніч проводили у хліві на горищі [58]. У інших народів, сербів та німців, молоді під час весілля відвідували корівник [59]. На Житомирщині зберігали весільний вінок молодої та переганяли через нього корову, коли вели її до бичка [60]. У селі Хоробичах Чернігівської області на хліві встановлювали весільне гільце, пояснювали це так: "будут авєчкі вєстісь" [61]. У селі Терехівка цієї ж області "єльци" — оздоблені дерев'яні палички — наприкінці весілля роздавали гостям, найбільше "старше єльце" заносили на хлів "шоб добра шерсть на авєчках расла, ловко подстригалася" [62]. Подібні дії з весільним гільцем виконували на Харківщині [63].

Молода, приїхавши до двору молодого, мала подати знак про свої добрі наміри — вручити його матері хліб-сіль та калину. На Луганщині та Харківщині наречена, виконуючи подібні дії, промовляла: "Візьміть, мамо, хліб-сіль та червону калину, а мене прийміть як рідну дитину" [64]. На Житомирщині у випадку, коли було представлено доказ добрих намірів невістки — сорочку з червоною відзнакою, про неї співали: "добра, придобресенька, як мед солодесенька". У селі Марчихина Буда на Сумщині свекруха, отримавши звістку, що молода "чесна", тричі виголошувала: "Наш двір як ріс, так і буде рости" [65], тобто господарські справи будуть успіш-

ними. Думки про особливі здібності цнотливої молодої знаходимо в праці В. Борисенко, вона пише, що така наречена, за народним уявленням, була "здатна забезпечити багатство і плодючість усьому живому" [66].

Втрата цноти молодої мала відбутися у визначений обрядовий час, коли всі явища та атрибути набували магічної сили. Тому, коли молодому не вдавалося виконати свою місію, його заступав дружко або старший сват, які чатували біля комори [67]. В обов'язки такої особи також входило стелити молодим "підстилку", першим оглядати сорочку молодої та оголошувати про результати перевірки. Необхідно зазначити, що дружко або старший сват мали бути родичами молодого, отже тут виявились пережитки колишнього суспільного ладу, коли жінка належала чоловікам усього роду.

Розглянемо варіант, коли дівчина не зберегла незайманості до шлюбу. У цьому випадку весілля скорочувалося, іноді згорталося зовсім, веселощі відповідно були відсутні. У пам'яті одного інформатора зберігся випадок, коли свекруха, запідозривши невістку у "нечесності", не впустила у хату дружок, які за традицією принесли їй "снідання". Тільки після того, як молодих повторно завели в комору і продемонстрували сорочку молодої, весілля було продовжено [68].

Коли молода виявлялась "нечесною", замість червоної фарби, яка символізувала процвітання роду молодого, використовували синю та чорну, які у народі були знаками жалоби та смерті. У селі Стахорщина Чернігівської області на дерево замість червоного "прапора" вішали мазницю з чорним дьогтем [69]. До весільної хати, де була "нечесна" молода, приходили з куркою, прибраною синьою стрічкою, та приносили шишку для її матері, оздоблену аналогічно [70]. Для означення "якості" молодої використовували також білий колір, який символізував небуття. Ми вважаємо, що це явище пов'язано з народною традицією оздоблювати речі та одяг на означення земного життя: чисто білий колір міг свідчити про відсутність будь-яких його ознак. У селі Чапліївка на Сумщині коли молода не мала доказів незайманості, на дерево чіпляли білу тканину [71]; такий звичай зафіксовано і в Росії [72]. У селі Жадово Чернігівської області білими стрічками перев'язували печиво — гостинець для матері молодої [73].

Коли наречена не зберегла незайманості до шлюбу, щодо неї та її родичів практикувалися безчинства, в тому числі з використанням чорної фарби. На Харківщині, там, де була "нечесна" молода, таємно затикали бовдур печі, від чого дим ішов у хату та закурював стіни [74]. На Чернігівщині у їжу, яку готували для весільних гостей, сипати золу. "Як буде абєд становить, зали насипать" [75]. "Нечесній" молодій бруднили дьогтем хату або ворота, сажею вимазували обличчя, одяг, а також чорнили її батьків, дружок. "Як принесуть снідать і нечесна молода, попелом з відра обливають, в сажу пообмазують тих родичів" [76], "дєвкі у снєданкі ідуть, дак вимажуть дєвок у сажу" [77], "обливали нечесную маладую сажей" [78]. У селі Марчихина Буда на Чернігівщині пам'ятають випадок, коли свекруха, запідозривши молоду у "нечесності", вимазала дьогтем рушники, які вона, за традицією, почепила у новій хаті" [79].

Коли молода була "нечесною", на неї або її батька одягали хомут, йому також наказували витягувати на хату сани, а з матері скидали очіпок і чіпляли на голову решето [80]. У місті Мена Чернігівської області на воротах такої весільної хати ставили солом'яне опудало [81]. На півночі Сумщини, коли молода була "нечесною", дружко або інший чоловік одягався у вивернутий кожух, гості наряджалися у горбатих казкових персонажів [82].

Нетрадиційна поведінка та безчинства весільних гостей, як і згадані темні та білий кольори, символізували у народі світ потойбіччя. Тому можемо гадати, що молода, через порушення народного закону, опинялася під владою демонічних сил; те саме стосувалося її родичів.

Якщо з сорочкою "хорошої" молодої обходили село для позитивного впливу на оточення, то "погана" молода становила для нього небезпеку. З цієї ж причини остерігались покриток: "Коли покритка перейде дорогу, будуть чиряки на тілі, у торзі буде зле" [83]. На "нечесну" дівчину забороняли дивитися малим дітям, боячись від неї шкоди. Є відомості, що порушницю народного закону виганяли за межі села мітлами, що уподібнює її до відьми [84]. Схожі звичаї відтворив у поемі "Катерина" поет-етнограф Т. Шевченко. Головна героїня твору, завагітнівши поза шлюбом, була приречена на вигнання з батьківської хати. Відгомін тих жорстоких часів відчуваємо у весільній пісні,

яку співали матері молодої після доведення незайманості її дочки:

Ой не бійся, матінко, не бійся,
У червоні чобітки узуйся,
Топчи ворогів до п'яти,
Нехай перестануть брехати [85].

З плином часу народні закони пом'якшилися, але ще довго жили вірування у те, що "чесна" молода позитивно впливає на господарство молодого, а "нечесна" сприяє його занепаду. На Чернігівщині про це розповідали так: "коли нечесна молода, скот не буде вестись" [86], "не буде благополучного хазяйства, корова не буде телиться" [87], "кури будуть дохнуть" [88]. Подібні вірування зафіксувала дослідниця весільного обряду І. Несен на Житомирщині; вона писала: "Передчасна втрата цноти, за місцевими уявленнями, могла призвести до загибелі бджіл, худоби, господарства і, нарешті, всього роду" [89].

У цьому ж регіоні існував ще один весільний звичай: по приїзді молодої до молодого, від воза, на якому вона сиділа, до хати стелили полотно, на яке ставили пікну діжу. Коли молода була "чесною", то ставала ногою на її віко і по полотні йшла на посад, коли ж ні, то пересувалася тільки по землі [90]. Таким чином, "чесна" наречена, торкаючись діжі, мала вплинути на урожай хліборобських рослин. Згідно із записами І. Несен, якщо "на діжу стане нечесна молода, то 7 років не буде худоби та 7 років не буде у неї дітей" [91].

"Погану" молоду, відповідно до її руйнівної місії, асоціювали з речами, які були нічого не варті, не потрібні в господарстві, віджили свій вік, На Житомирщині на воротах "нечесної" молодої чіпляли "рядюги" [92], на Сумщині, замість червоного "прапора", вивішували на дерево "шось руде" [93]. У Чернігівській області для матері "чесної" молодої пекли пиріжки з сиром, а для "нечесної" — зі шкаралупами [94]. У селі Красне Київської області "били на її роду миски" [95]. Щоб означити "якість" молодої, на другий день весілля використовували пошкоджені речі або з діркою, у яких нічого не трималося; це треба розуміти так, що у господарстві молодого буде пусто. На Житомирщині "нечесну" молоду називали "дірява торба"; на Чернігівщині, замість "прапора", чіпляли на дерево "драну корзину" [96], "порваний карман" [97]. Ф. Вовк пише, що на стріху хати, у якій перебувала така молода, "ставили старий помийний цебер без дна або зовсім негодяще колесо, батьків молодих частували горілкою з дірявої чарки" [98].

Щоб применшити вплив "нечесної" молодої на господарство молодого, з неї, за допомогою магічних дій, знімали негативні якості. Зокрема, це могли робити з метою профілактики, коли переганяли весільного воза через вогонь. На Сумщині свекруха здійснювала обряд очищення "нечесної" невістки, обливаючи її водою. Ці дії відбувалися на смітнику, від чого вона отримувала прізвисько "сміттянка" [99]. Інший прийом знешкодження "нечесної" молодої полягав у її зізнанні про скоєне, адже, згідно з давніми віруваннями, приховування чогось та мовчання під час ритуальних дій — ознака чарів. За даними Ф. Вовка, якщо молода перед "коморою" розповідала про передчасну втрату цноти та просила у всіх вибачення, до неї ставилися поблажливіше [100]. На Сумщині свекруха особисто оголошувала про "нечесну" невістку людям та худобі: "Добрі люди, слухайте, і птиці, і корови, і свині, всі чуйте, що моя невістка нечесна. Як розказати, не будуть дохнуть" [101]. За іншими відомостями, мати молодого водила "нечесну" молоду у хлів та до лісу і вголос засвідчувала про її гріх; вона також танцювала, примовляючи: "Щоб все погане пішло в землю" [102].

Описані весільні звичаї та обряди відображають міфологічні уявлення про зв'язок людини з природою. У свідомості давніх людей природне набувало антропоморфних рис і, разом з людським, розглядалося як єдине ціле та підкорене загальним законам буття. Природні цикли змінювали землю, яка вчасно давала плоди, так само і людина мала пройти певні етапи свого життя — появу на світ, одруження і народження дітей та смерть. Такі зміни у природі й суспільстві закріплювалися календарними та родинними обрядами, які колись частково були спільні. Недотримання народних законів, за давніми уявленнями, негативно впливало на природні процеси, зокрема, передчасна втрата дівчиною цноти приводила до порушення відтворюваності у природі. На певному історичному етапі "нечесну" молоду почали сприймали як демонічну істоту, подібну до відьми, яка шкодить людям та господарству.

[1] *Маєрчик М.* Українські обряди родинного циклу крізь призму моделі переходу. Автореферат. – К., 2003. – С. 4.

[2] *Байбурин А.* Ритуал в традиционной культуре. – С.Пб., 1993. – С. 71.

[3] *Вовк Ф.* Студії з української етнографії та антропології. – К., 1995.

[4] *Курочкін О.* Архаїчний весільний танець-гра "Журавель" ("Бусел") // Матеріали до української етнології. – К., 2002. – Вип. 2/5; *Курочкін О.* "Метод синкретичних вузлів" і давні весільні ігри українців // Матеріали до української етнології. – К., 2003. – Вип. 3/6.

[5] Київська область, Обухівський район, с. Перегонівка, інформатори: В. С. Черевко, 1936 р. н., Н. В. Кулик, 1937 р. н., В. М. Гаркава, 1928 р. н., Т. А. Чорноіван, 1949 р. н.

[6] Чернігівська область, Новгород-Сіверський район, с. Мамекине, інформатор О. П. Хоменко, 1928 р. н.

[7] Сумська область, Шосткинський район, с. Чаплiївка, інформатор Г. В. Якимович, 1922 р. н.

[8] Харківська область, Борівський район, с. Глущенково, інформатор Г. Г. Неня, 1923 р. н.

[9] Київська область, Білоцерківський район, с. Красне, інформатор А. Є. Федоренко, 1942 р. н.

[10] Записи автора у с. Перегонівка Київської області.

[11] Сумська область, Середино-Будський район, с. Зноб-Новгородське, інформатор Є. Г. Іванцова , 1919 р. н.

[12] Сумська область, Ямпільський район, с. Степне, інформатор М. П. Совкова, 1941 р. н.

[13] Чернігівська область, Новгород-Сіверський район, с. Мамекине, інформатор О. П. Хоменко, 1928 р. н.

[14] Сумська область, Середино-Будський район, с. Очкине, інформатор Х. С. Ліхород, 1925 р. н.

[15] *Вовк Ф.* Студії з української... – С. 201.

[16] *Агапкина Т.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. – М., 2002. – С. 408, 427, 684, 145, 175–176.

[17] *Пропп В.* Русские аграрные праздники. – Л., 1964. – С. 102.

[18] Чернігівська область, Новгород-Сіверський район, с. Стахорщина, інформатор П. І. Святюха, 1913 р. н.

[19] Сумська область, Шосткинський район, с. Івот, інформатор А. Ф. Рагуцька 1912 р. н.

[20] *Цапун Р.* Сербинівське весілля. – 2004. – С. 75.

[21] *Борисенко В.* Традиції і життєдіяльність етносу. – К., 2000. – С. 150.

[22] Русско-Белорусское пограничье. Этнологическое исследование. – М., 2005. – С. 292.

[23] Славянские древности. – М., 1999. – Т. 2. – С. 35.

[24] Записи автора у с. Перегонівка Київської області.

[25] *Цапун Р.* Сербинівське весілля. – 2004. – С. 28.

[26] Сумська область, Ямпільський район, с. Шатрище, інформатор Н. В. Михайліна, 1931 р. н.

[27] Славянские древности. – С. 347.

[28] Сумська область, Путивльський район, с. Скуносове, інформатори – учасники ф/колективу с. Скуносове.

[29] Чернігівська область, Менський район, с. Данилівка, інформатор О. К. Скляр, 1925 р. н.

[30] Чернігівська область, Семенівський район, с. Костобобрів, інформатор О. С. Кулак , 1912 р. н.

[31] Записи автора у с. Перегонівка Київської області.

[32] Записи автора у с. Перегонівка Київської області.

[33] Сумська область, Глухівський район, с. Слоут, інформатор О. І. Скиба, 1932 р. н.

[34] Записи автора у с. Перегонівка Київської області.

[35] Чернігівська область, Корюківський район, с. Савинки, інформатор А. Ф. Максименко, 1908 р. н.

[36] Чернігівська область, Новгород-Сіверський район, с. Мамекине, інформатор О. П. Хоменко, 1928 р. н.; с. Грем'яч, інформатор Подгорна У. М., 1932 р. н.

[37] *Зернова А.* Материалы по сельскохозяйственной магии в Димитровском крае // Советская этнография. – 1932. – № 3. – С. 33.

[38] Сумська область, Путивльський район, с. Руднєве, інформатор Г. Убаньова, 1951 р. н.

[39] Запис від фольклорного колективу с. Лантратівка Охтирського району Сумської області.

[40] Рівненська область, Зарічненський район, с. Бродниця, інформатор В. Г. Гаврилович, 1930 р. н.

[41] Рівненська область, Дубровицький район, с. Сварицевичі, інформатор О. П Базидевич, 1933 р. н.

42 *Копержинський К.* Обжинки: Обряди збору врожаю у слов'янських народів нової доби розвитку. – О., 1929. – С. 16.

[43] *Сумцов Н.* Символика славянских обрядов. – М., 1996. – С. 84–85.

[44] Чернігівська область, Чернігівський район, с. Брусилів, інформатор О. І. Петренко, 1921 р. н.

[45] Київська область, Обухівський район, с. Копачів, інформатор В. А. Козлюк, 1934 р. н.

[46] Кіровоградська область, Доброувеличківський район, с. Богодарівка, інформатор М. С. Білоус, 1912 р. н.

[47] Чернігівська область, Козелецький район, с. Крехаїв, інформатор О. Н. Горбач , 1909 р. н.

[48] Чернігівська область, Чернігівський район, с. Терехівка, інформатор Л. С. Ященко, 1928 р. н.

[49] Харківська область, Краснокутський район, с. Козіївка, інформатор Л. П. Стригунова, 1925 р. н.

[50] Записи автора у с. Перегонівка Київської області.

[51] *Фрезер Дж.* Золотая ветвь. – М., 1980. – С. 137.

[52] Чернігівська область, Семенівський район, с. Машеве, інформатор Г. І. Шкурат, 1910 р. н.

[53] *Цапун Р.* Сербинівське весілля. – С. 73.

[54] Записи автора у с. Перегонівка Київської області.

[55] Луганська область, Новоайдарський район, с. Новоахтирка, інформатор Х. Л. Кирпас, 1916 р. н.

[56] Сумська область, Шосткинський район, с. Чаплiївка, інформатор Г. В. Якимович, 1922 р. н.

[57] *Романюк П.* Зооморфні мотиви у традиційному Поліському весіллі // НТЕ. – 1986. – № 3. – С. 33–34.

[58] Закарпатська область, Іршавський район, с. Малий Раковець, інформатор М. Ф. Савко, 1944 р. н.

[59] *Сумцов Н.* Символика славянских обрядов. – М., 1996. – С. 64.

[60] *Гарбузова Л.* Атрибутика весільної обрядовості Житомирщини кін. XIX – пер. пол. XX ст. // Музейна справа на Житомирщині: історія, досвід, проблеми. – Житомир, 2005. – С. 105.

[61] Чернігівська область, Городнянський район, с. Хоробичі, інформатор Рабенок В. М., 1930 р. н.

[62] Чернігівська область, Чернігівський район, с. Терехівка, інформатор Л. С. Ященко , 1928 р. н.

[63] Харківська область, Краснокутський район, с. Чернеччина, інформатор Г. Л. Коваль, 1911.

[64] Луганська область, Старобільський район, с. Нижня Покровка, інформатор Р. М. Чучман, 1938 р. н.

[65] Сумська область, Ямпільський район, с. Марчихина Буда, інформатор А. Р. Бублик, 1920 р. н.

[66] *Борисенко В*. Традиції і життєдіяльність... — С. 165.

[67] Харківська область, Краснокуцький район, с. Каплунівка, інформатор М. Г. Гаркава, 1909 р. н.

[68] Сумська область, Ямпільський район, с. М. Буда, інформатор А. Р. Бублик, 1920 р. н.

[69] Чернігівська область, Новгород-Сіверський район, с. Стахорщина, інформатор П. І. Святюха, 1913 р. н.

[70] Чернігівська область, Корюківський район, с. Перелюб, інформатор Г. Ф. Коршун, 1927 р. н.

[71] Сумська область, Шосткинський район, с. Чаплліївка, інформатор К. С. Мірошниченко, 1913 р. н.

[72] Славянские древности... — С. 347.

[73] Чернігівська область, Семенівський район, с. Жадове, інформатор М. С. Іlюша, 1939 р. н.

[74] Харківська область, Краснокутський район. с. Каплунівка, інформатор М. Г. Гаркава, 1909 р. н.

[75] Чернігівська область, Семенівський район, с. Костобобрів, інформатор О. С. Кулак , 1912 р. н.

[76] Чернігівська область, Корюківський район. с. Б. Слобода, інформатор Кожем'яка Марія, 1936 р. н.

[77] Чернігівська область, Семенівський район, с. Костобобрів, інформатор О. С. Кулак , 1912 р. н.

[78] Чернігівська область, Семенівський район, с. Жадове, інформатор Х. А. Безручко , 1990 р. н.

[79] Сумська область, Ямпільський район, с. М. Буда, інформатор А. Р. Бублик, 1920 р. н.

[80] Матеріали до української етнології. — Л., 1919. — Т. 19—20. — С. 305.

[81] Чернігівська область, м. Мена, інформатор Н. Т. Зінченко , 1934 р. н.

[82] Сумська область, Середино-Будський район, с. Очкине, інформатор Х. С. Ліхород , 1925 р. н.; с. Зноб-Новгородське, інформатор Є. Г. Іванцова , 1919 р. н.

[83] Матеріали до української етнології... — С. 317.

[84] Там само. — С. 305, 318.

[85] Київська область, Яготинський район, с. Богданівна, інформатор В. М. Чорномор, 1932 р. н.

[86] Чернігівська область, Семенівський район, с. Жадове, інформатор Х. А. Безручко, 1900 р. н.

[87] Чернігівська область, Корюківський район, с. Б. Слобода, інформатор Кожем'яка Марія, 1936 р. н.

[88] Чернігівська область, Ріпкинський район, с. Петрушин, інформатор Г. М. Бронько, 1918 р. н.

[89] *Несен І*. Культурні символи давнини: кінь у весільному ритуалі // Соціум. Альманах соціальної історії. — К., 2003. — Вип. 3. — С. 266.

[90] *Гарбузова Л*. Атрибутика весільної... — С. 105.

[91] *Несен І*. Звіт про відрядження у Овруцький район Житомирської області 9—11 квітня 2001 року. — Архів МНАП НАН України. — Арк. 19.

[92] *Цапун Р*.Сербинівське весілля. — С. 71.

[93] Сумська область, Шосткинський район, с. Чаплліївка, інформатор К. С. Мірошниченко, 1913 р. н.

[94] Чернігівська область, Новгород-Сіверський район, с. Стахорщина, інформатор П. І. Святюха, 1913 р. н.

[95] Київська область, Білоцерківський район, с. Красне, інформатор А. Є. Федоренко, 1942 р. н.

[96] Чернігівська область, Чернігівський район, с. Брусилів, інформатор М. С. Атрощенко, 1931 р. н.

[97] Чернігівська область, Щорський район, с. Кучинівка, інформатор Л. П. Герасименко, 1935 р. н.

[98] *Вовк Ф*. Студії з української ... — С. 296.

[99] Чернігівська область, Середино-Будський район, с. Чернацьке, інформатор П. А. Малярова, 1912 р. н.

[100] *Вовк Ф*. Студії з української... — С. 296.

[101] Сумська область, Глухівський район, с. Слоут, інформатор О. І. Скиба, 1932 р. н.

[102] Славянские древности. — С. 35.

On basis of rich field material the author of the article investigates the ritual of 'komora' (Ukrainian wedding ritual) in various regions, which marks wedding rituals. Till now the household aspect of the ritual was poorly investigated. This aspect is connected with the idea that married couple has influence on fertility of plants and cattle. To investigate this aspect the author of the article used categories 'chesna moloda' (chaste bride) and 'nechesna moloda' (unchaste bride).

КОЛЯДУВАННЯ НА ЖНИВАХ

Світлана ТВОРУН

У фольклористиці та етнології побутує думка про те, що колядки співають взимку. Колядками прийнято називати обрядові пісні, які виконуються на Різдвяні святки. У дохристиянські часи їх співали на свято Коляди, яке знаменувало початок збільшення світлового дня, народження нового сонця. Проте, під час польових експедицій у села Вінниччини нам неодноразово доводилося чути про жниварські колядки, які виконували у перший день жнив.

Зі звичаєм колядувати на жнива ми познайомились під час експедиції у село Стіна Томашпільського району. Олійник Ніна Маврикіївна пригадала про обряди, пов'язані з першим днем жнив: "Як тільки скінчилось літо, почалися жнива, жінки йдуть в поле, зжинають перший сніп, сідають на нього і починають колядувати. Перша колядка від жнив. Колядували на першому снопі, щоб бути здоровому самому та щоб діти були здоровими, щоб зимою ґулів на шиї не було".

Про колядування під час зажинок згадували й інші жителі цього села. Надія Амвросіївна Парандюк пам'ятає, що жниварські колядки були особливими і відрізнялися від різдвяних. Їй вдалося пригадати один рядок — "Радість настала, жита діждали...", і рефрен — "Славен єси на небесах...". На жаль повний текст і мелодію жниварської колядки ніхто з мешканців Стіни не пригадав. Деякі інформатори, згадуючи про жниварські колядки, наводили різдвяні тексти, які закарбувалися в їхній дитячій пам'яті міцніше.

Про колядування на жнивах згадує і Агатангел Кримський. Наведемо деякі його записи, зроблені на Звенигородщині у 20-ті роки минулого століття: "Як нажне батько снопа, тоді сяде на той сніп і колядує колядку, яку-небудь з тих колядок, що колядують на Різдво. Колядують на першому снопі для того, щоб не заходила в село джума [чума — *С. Т.*] та холера, бо ці обидві хвороби бояться колядки". "Оцей звичай колядувати на першому нажатому снопі останніми декількома літами якось вивівся. Тепер не ті люди поставали. А перше, було, як вийдеш на жнива в перший день, то так усе, наче, колядує, аж реве. Та, Господи, як гарно і легко після того жать! Тіко дотуляйся, а воно само жнеться. А тепер так чудно жнуть, наче крадькома: перехрестяться, щоб ніхто не бачив, та й мерщій жне" [1]. Ще в одній розповіді, записаній А. Кримським від Олександри Кучерявої, йдеться про те, як страшна хвороба викосила під час жнив половину села. Ніякі молитви та церковні освячення не допомагали. Тоді одній вдові приснився сон, що прийшов у село старенький дідок, із сивою бородою та з палицею в руках, і сказав, щоб покинули жати та йшли колядувати. Наступного дня колядували всі, хто залишився живий, і чума відступила [2].

Остання легенда пояснює не першопричину (для чого потрібно колядувати), а, найвірогідніше, застерігає про можливі наслідки для тих, хто порушить звичай предків, проігнорує колядування. На них Бог може послати страшну кару у вигляді смертельної хвороби, у даному випадку — чуму.

У селі Антонівка Барського району на Вінниччині, описуючи початок жнив, інформатори наголошують, що зжати і зв'язати перший сніп потрібно якнайскоріше, щоб швидко зі жнивами впоратися і не поранитись серпом, аби під час жнив не було травм. Як тільки нажнуть і зв'яжуть першого снопа, хутчій сідають на нього і починають колядувати, "щоб в господарстві добро сідало" [3].

Отже, колядування на першому снопу було в давнину досить поширеним явищем. Колядку очевидно присвячували Богу; вона була древньою урочистою молитвою, подякою вищим силам за врожай. Колядували, щоб забезпечити урожай і здоров'я родини на наступний рік.

А якими ж були ті жниварські колядки? Про що в них йшлося? А. Кримський зазначав, що на жнива виконували різдвяні колядки. Проте, в селах Вінниччини інформатори неодноразово згадували, що на жнива співали свої особливі жниварські колядки, а хто їх вже не пам'ятав, то колядував так, як і на Різдво. Записати весь текст жниварської колядки нам вдалося у селі Антонівка Барського району від Г. Шамрай, Г. Латюк та Л. Данильчук. Жінки по рядочку пригадали жниварську колядку, яку за давніх часів, "як ще на своєму полі жали", виконували їхні батьки. Наведемо її текст повністю:

Господарю, неньку, вставай раненько.
Славен єси на небесі *.
Прийдуть до тебе три товариші,
Перший товариш — ясне сонечко,
Другий товариш — дрібний дощичок,
Третій товариш — ясний місяць.
Перший товариш, чим ся похвалиш?
Ой як зійду я в неділю рано,
То й зрадуються церкви і костьоли,
А в церквах престоли.
Другий товариш, чим ся похвалиш?
Ой як я зійду три рази в маю,
То зрадується жито й пшениця.
Третій товариш, чим ся похвалиш?
А як я зійду темної ночі,
То й зрадуються у полі звірі.
У полі звірі, хто є в дорозі.

На Поділлі збереглося багато різдвяних колядок та новорічних щедрівок, схожих із вищенаведеною жниварською колядкою. Одну з них близько ста років тому записав С. Килимник у с. Якушенці Вінницького р-ну від Ярини Харчучки [4]. У колядці йдеться про господаря, який будує церкву із трьома банями і на три вікна:

...Перше віконце — яснеє сонце,
Друге віконце — місяць ясненький,
Третє віконце — дощик дрібненький.
Сонечко ясне, на що ти здібне?
Бо як я зійду в неділю рано,
То буду гріти малії діти.
То зрадуються малії діти,
Діти маленькі, дідки старенькі...

Далі господар запитує по черзі в місяця і в дощика, на що здатні вони, а ті відповідають так само, як і в жниварській колядці. Після кожного рядка йде рефрен "Славен ти є, славен єси, славен Господь Бог на небеси!"

У варіанті новорічної щедрівки, записаному Широцьким К. наприкінці XIX — на початку XX ст. у селі Білоусівка Гайсинського повіту, мова йде також про величного господаря:

Пане господарю, щедрий вечір!
Ми твого двора не минаємо,
Ми тебе, пане, звеличаємо.
Пане господарю, вставай з постелі,
Вставай з постелі, відчиняй двері.
А будуть у тебе аж три гостоньки...

Гостоньки у пана господаря ті самі — сонце, місяць, дрібен дощик. Їхній господар також просить похвалитися своїми вчинками:

Чим ся похвалиш, красне сонечко?
Тим ся похвалю, що я й учиню:
Ой, як зійду рано-раненько,
То обігрію гори й долини,
Гори й долини, поля і діброви... [5]

Хто ж той Господар, якому доповідають про свої вчинки Сонце, Місяць, Дрібен Дощик; хто зводить церкву-дім для небесних світил і дощу; кого возвеличують люди, після кожного рядка повторюючи "Славен єси на небесі"? У варіанті, записаному С. Килимником, у рефрені є уточнення — "Господь Бог", хоч не виключено, що те уточнення виникло пізніше, під впливом християнства.

Цікаві роздуми з цього приводу можна прочитати у праці І. Нечуя-Левицького "Світогляд українського народу"; наведемо окремі цитати. "Пан Господар малюється в колядках такими фарбами, котрі не пристають ні до якого господаря сім'ї хлібороба, або князя. [...] До нього приходять у гості боженько-ясне сонечко, місяць, зорі і дрібен дощик. Сам господар ходить через Дунай по калиновому мосту до раю; його стрічають янголи, несуть до церкви, кладуть кінець престола, де янголи служать для нього службу. [...] Під такими фарбами можна спізнати давній міфічний образ якогось світлого бога. Господар не воїн, а старий чоловік, поважний і смутний; він любить одпочивати й сидіти; його навіть носять ангели на руках. [...] Господарів двір — то широке небо з хмарами, веселкою і промінням сонця. Пан Господар — то давній найстарший бог світла або неба, похожий до індійського Варуну, котрий збудував мир і вивів на небо сонце й зорі; то давній бог Сварог, бог світла, старший од усіх богів, батько Дажбога" [6].

Хвалу Богові співали у найурочистіші моменти року, які знаменували завершення річного кола і початок наступного. Таких періодів у році було два. Один знаменував завершення кругообігу сонця, другий — кругообігу хліба. Перший випадав на зимове сонцестояння. День зростає на одну хвилину 25 грудня; саме на 25 грудня за старим стилем (у православних та греко-католиків) і новим (у переважної більшості християн) випадає Різдво Христове — період, коли виконують різдвяні колядки. Другий — це кругообіг хліба. Він припадає на початок жнив. Адже зібравши урожай, селяни відразу ж приступають до оранки і сівби озимини.

* *Рефрен повторюється після кожного рядка*

Аграрні мотиви також є у багатьох зимових колядках і щедрівках. Про поле незміряне, де оре сам Господь, жнуть женчики-молодці, стоять незліченні копи, можна почути не в одній різдвяній колядці. Язичницькі персонажі змінились християнськими, а тема жнив, озимої оранки та сівби хліба залишилася:

Пане господарю,
Ой, дай, Боже!
А з твого двора
Плужки виходят.
А за тими плужками
Сам Господь ходит.
А Матір Божа
Їсточки їм носит.
Їсточки носить,
Ще й Бога просит:
"Ой, оріт, синки,
Ой, оріт долинки,
Та будемо сіяти
Жито-пшеницю.
Жито-пшеницю,
Усяку пашницю,
Та й зберемо женців,
Сімсот молодців.
Та накладемо кіпок,
Як на небі зірок.
Звеземо той хліб
У хазяйський двір".
Ходить господар
Поміж стоги,
Як ясний місяць
Поміж зорі.
Ой, дай, Боже! [7]

Серед християнських святих у таких колядках найчастіше згадуються святі Петро, Павло, Ілля:

...Святий Петро за плугом ходив,
Святий Павло волоньки водив,
А сам Господь-Бог пшениченьку сіяв,
А святий Ілльо заволочував... [8]

День святих Петра і Павла (12 липня за новим стилем) та Іллі (2 серпня) випадають на період жнив. Найвірогідніше, що ці колядки виникли як жниварські і лише з часом поширилися на християнське Різдво. Турбота про хліб не полишає селян ні влітку, ні взимку, і помолитися Богу зайвий раз про урожай не завадить. Тож із часом жниварські колядки стали виконувати і на зимові свята. Поширенням різдвяних колядок благочестивого християнського змісту опікувалась церква. Вони навіть у радянський період були досить популярними, незважаючи на атеїстичну пропаганду та заборони.

Жниварські ж колядки поступово втрачалися і забувалися. Аграрна обрядовість, хліборобські звичаї та обряди, які відбувалися у полі, за радянських часів зазнали чи не найбільших руйнувань. Вирощування хліба перестало бути приватною справою селянина, цим займалися виключно колективні господарства, у яких усі сфери духовного життя підпорядковувались комуністичній ідеології, де не було місця містичним ритуалам, релігійним віруванням та фольклорним атрибутам.

Завдяки своїй поетичності і красі жниварські колядки збереглись у народній пам'яті, але їх стали сприймати не як жниварські, а як новорічно-різдвяні. Саме з цієї причини так багато жниварських тем у різдвяних колядках та новорічних щедрівках, а серед святих часто зустрічаються Петро, Павло, Ілля, дні пам'яті яких відмічають влітку.

Жниварські колядки є досить цікавою темою для фольклористів, етнографів, музикознавців і таять у собі чимало наукових несподіванок, які ще чекають своїх дослідників.

[1] *Кримський А.* Щоб покинули жати та йшли колядувати: З неопублікованої праці А. Кримського / публікація і передмова М. Гуця // Культура і життя. — 1991. — 24 серпня.
[2] Там само.
3 Записано від Г. Шамрай, с. Антонівка, Барський р-н.
[4] *Килимник С.* Український рік у народних звичаях в історичному освітленні. — К., 1994. — Кн. 1. — С. 98.
5 *Широцький К.* Подільські колядки та щедрівки (їх історичний розвиток і смисл) / Передрук з журналу "Православная Подолия" за 1908 рік. — Хотин, 1991. — С. 12.
[6] *Нечуй-Левицький І.* Світогляд українського народу : ескіз української міфології. — К., 1992. — С. 9—10.
[7] *Широцький К.* Подільські колядки ... — С. 15.
[8] *Килимник С.* Український рік... — Кн. 2. — С. 489.

The article is dedicated to poorly investigated topic of harvest kolyadky (Ukrainian carols). During field expedition to Stina village of Tomashpil region in Vinnytska oblast the samples of harvest kolyadky were collected. These kolyadky were performed on the first day of harvest time. Probably, originally these songs were performed at harvest time and later they were performed at Christmas.

ОБРЯДИ ТА РИТУАЛЬНІ ДІЙСТВА У СТАРЦІВСЬКОМУ СЕРЕДОВИЩІ

Володимир КУШПЕТ

Дослідження старцівських ритуальних обрядів як однієї з невід'ємних рис кобзарсько-лірницької інституції могло б прояснити мету та внутрішній устрій старцівських осередків. Переважна більшість дослідників XIX – початку XX ст. намагалася не порушувати існуюче тоді уявлення про діяльність кобзарів та лірників і, відповідно, недостатньо уважно поставилася до цього питання. П. Тіханов, В. Боржковський, К. Студинський (Вікторін), А. Грузинський, Є. Романов, П. Петров, І. Абрамов, П. Єфименко, Д. Ревуцький, К. Квітка та інші спрощували описи автентичних звичаїв ("старого закону"), створюючи тим самим у читачів враження про те, що обряди "одклінщини-визвілки" були чимось на кшталт музично-виконавського екзамену [1].

До певної міри, визначивши мету обрядів, особливо тих, що відбувались після закінчення навчання ("сповна навуки"), можна з'ясувати й мету діяльності кобзарсько-лірницької (старцівської) інституції в Україні XIX – початку XX ст.

Незалежно від форм виконавства (кобзарсько-лірницької чи стихівничої) всі старцівські об'єднання мали дуже подібні ритуали. Деякі з них були схожі з церковними, що обумовлювалося традицією гуртуватися навколо обраної церкви чи ікони [2], інші мали власне старцівське походження – вони стосувалися бандуристів та лірників. Загалом же старцівські ритуальні дійства можна розподілити на:

а) "вітально–молитовні" – відбувалися при будь-яких зустрічах братії чи учнів, під час "ходок" та на спільних молебнях під час старцівських зібрань [3];

б) "містичні" – наприклад, "заклинання нечистого" [4];

в) "висвятні" – ті, які відбувалися у кілька етапів протягом усього життя старця й характеризували, власне, його статус.

1. Вітально-молитовні ритуали

Уміння привітатися, або, як казали поліські бандуристи й лірники, "отдать честь" [5], було обов'язковим для старців усіх регіонів України. До "вітально-молитовних" звичаїв належали: привітання при зустрічі панібратії один з одним, учнів між собою та з панотцями, а також спільні молитви під час "радних" зібрань. За формою привітання ("віддача чести") були однакові на всіх рівнях старцівської ієрархії, а молитви – ідентичні до церковних.

Привітання складалися з молитовного звернення, власне привітання та побажань і подяк.

Молитовне звернення було таким: "*Молитвами святих отець наших, Господи Ісусе Христе Боже наш, помилуй нас!*" Відповідь: "*Амінь!*". Далі звернення продовжувалось: "*Спаси Бог панмайстра за святий Амінь, за Ісусову молитву, за Євангельське слово, за привіт Божий, за майстерську науку*". Наступні два речення, спільні для всіх регіонів, звучали наче "пароль": "*Мир беседі вашій!*" Відповідь:"*С миром приходи!*"

Далі вимовлялись, власне, слова самого привітання: "*Дай Бог здравствовать! Поздоровляю Вас з...* (днем тижня за старцівськими назвами – *В. К.*). *Живете-можете у руцях, у нозях, у помощах своїх!*" Якщо панотця вітав учень, то додавав: "*Благодарю панотцеві покорно за честь, за любов, за його науку!*", на що панотець відповідав: "*Благодарю покорно, синок!*" [6].

Наведений зразок із Полтавщини відрізнявся від ритуальних привітальних текстів подільських лірників тільки молитовним зверненням: "*Позволь, Отче небесний, поклонитися усім святим* (можливий повний перелік святих – *В. К.*) *і праздникам не минающим* (також повний перелік святих – *В. К.*)..." Саме ж привітання та побажання були незмінними [7].

На Галичині зустріч-привітання починалося традиційним: "*Слава Йсусу Христу!*", далі переходило у розпитування про життя та здоров'я і врешті закінчувалось побажанням усяких гараздів, "*...когда Христос показує путь – дорогу!*" [8]

Під час "ходок" старці користувалися схожими вітально-молитовними текстами. Особлива увага приділялась хатнім відвідинам – тут існував цілий сценарій: "*Я як в хату став две-*

рі одчинять, через поріг переступать і... "Богу молитвами святих, отець наших, Господи Сусе Христе, помилуй нас!" Тоді, як хто єсть в хаті читаю: "Отче наш...", відповідають : "Амінь!". Тоді говорю: "Спасет Бог за святий Амінь, за ...привіт Божий! Дай, Боже, здравствовать!". Тоді поздоровляю з днем... Тоді вже довго здоровкаюсь до паничів, до панотців... Тоді починаю псалом. Як псальму проспівав, тоді читаю "Святий Божий..." (псалтирка). Всєм на здравіє, пожеланіє на многіє літа! Тоді "Прошеніє"... на рубашечку, полотенце... Як хто шо дасть, тоді благодарность, а як нічого не дадуть, тоді: "Хай Бог дає всім добрим людям! Як нічого дати, де ж його взяти. Прощавайте, добрі люди, бувайте здорові!" [9]

2. Містичні ритуали

Через особливу втаємниченість містичних ритуалів відомостей про них украй обмаль. Практично це коротенька згадка О. Сластьона від бандуриста М. Кравченка про існування "таємних пісень, які співають лише в тісному колі сліпих членів громади, як, наприклад, пісня "Про Жачку" (заклинання нечистого)... Пісня складається з 14 запитань нечистого і 14 відповідей Жачки (дяка?). Співають її всі присутні з незвичайним душевним підйомом; в жодному випадку її не можна обірвати, не закінчивши" [10].

Те, що така пісня дійсно була, підтверджує текст, записаний П. Мартиновичем від бандуриста Хв. Гриценка: "*Ой ти, Жачку, просьвіщонной по всіх школах наущонний...*", а також невелике пояснення: "*...се заклинають, як гуляють старці, так-так єго заклинають, щоб єго не велося*" [11]. Крім того, це підтверджує один із варіантів мелодії, поданий Ф. Колессою в книзі "Мелодії українських дум".

На жаль, маючи таку обмежену інформацію, ми можемо лише констатувати факт існування містичних ритуалів у старцівському середовищі.

3. Висвятні обряди

Народна термінологія зберегла кілька назв висвятних обрядів: "одклінщини" – від бандуриста Трихона Магадини [12], "одклінщина" – від лірника Миколи Дорошенка [13], "одклонщина" – від бандуриста Петра Дригавки [14], "відклінщина" – від бандуриста І. Кучугури-Кучеренка [15]. Такі назви були зафіксовані П. Мартиновичем у східних регіонах України – на Полтавщині та Харківщині.

Крім того, на Полтавщині від бандуриста І. Крюковського П. Мартинович зафіксував слово "визвілок" [16]. Цю ж назву згадує В. Гнатюк від лірників Бучацького повіту на Галичині [17]. Від полтавського бандуриста П. Дригавки (Древченка) П. Мартинович записав назви "висьвята" та "визволок" [18]. Назва "визвілка" була зафіксована К. Студинським (Вікторіним) на Галичині [19] та М. Сперанським на Поліссі від бандуриста Т. Пархоменка [20]. На Поділлі В. Боржковський записав назви "везвілка" та "визвілка", а К. Квітка – від сина та поводатора лірника Сидора Гуменюка [21] – "визвілини".

Ще одна назва подібного висвятного ритуалу згадується у праці М. Сперанського: "благословеніе "на всі чотири сторони" [22].

У народному кобзарсько-лірницькому середовищі було ясне й однозначне розуміння функцій кожного "висвятного" обряду [23].

Розглянемо більш детально обидва "висвятні" обряди.

"*Одклінщини*":

Після закінчення обумовленого терміну ("термінації", як писав В. Гнатюк) навчання відбувався перший обряд, здолавши який учень мав право старцювати, тобто самостійно заробляти гроші ("мати свій хліб") [24]. Це право було досить умовне, оскільки дозвіл був тимчасовий – не більше одного року до наступного етапу обряду "визвілки". Крім того, обумовлювалася територія та місця, де "одклонений" міг старцювати [25].

Головною метою "одклінщини" була своєрідна легалізація, засвідчення перед старцівською громадою факту відбуття навчання, бо інакше "можуть торби порвати... шо єсть позабирають... і кончено " [26]. Цей обряд давав дозвіл лише на тимчасову старцівську діяльність і був своєрідним прологом до наступного, повноцінного проведення висвяти. Для цього потрібно було заробити гроші [27].

Схожі правила, тільки без назви "одклінщина", існували в інших регіонах України. Так, галицькі лірники після трьох років навчання відправляли старцівську молодь на практику, "аби пізнав людей, приучався розуму, зашкарувався (бо на визвілку треба мати трохи грошей)" [28]. Незалежно від того, існував обряд "одклінщи-

ни" чи ні (а лише "пускали на практику" в Галичині або "доходили розуму" на Поділлі [29]), але певна форма дозволу на тимчасове старцювання мала бути. Схожість мети обох обрядів, ймовірно, і призвела до того, що з часом "одклінщина" втратила свої самостійні функції та назву, ставши складовою "визвілки". Тому лише в деяких регіонах збереглися обидві назви, у переважній більшості — тільки одна.

На день "одклінщини" учень не мав власних заощаджень, і обрядові витрати відбувалися за рахунок панотця [30] чи за кошти братії [31]. Тому сам процес проходив досить скромно.

"Визвілка":

Обряд "визвілки" схожий на "одклінщину" (зокрема на Полтавщині) [32], тільки більше молитов повторюється [33].

"Визвілка" — знаковий обряд у системі старцівської інституції. Він надавав рівні права "рядовій братії" (братчикам з дозволом ходок в "одно-двох уєздах"), якісно змінюючи їхній статус (право голосу, вільного мандрування "на всі чотири сторони", брати учнів — "отримати помочі" й т. ін.).

Під час самостійних "ходок" молодий "старчик" набирався життєвого досвіду та практичних навичок у мандрівному житті. Пам'ятаючи слова свого панмайстра про необхідність зібрати певні кошти (5—6) крб. [34], аби придбати хліб, сіль, рибу, подарунки [35] та "...звичай наш стародавній... одбути" [36], вибирався найближчий день — якесь релігійне свято, коли сходилося найбільше старців, чи панотець посилав учня повідомити про місце зібрання [37].

За "старими законами", для "віддавання честі братії" обиралися місця старцювань: ярмарки, храмові свята тощо — туди приходив учень, зустрічався зі своїм вчителем, там і відбувалася визвілка [38].

Проведення "визвілки" поза приміщенням було обов'язковим у галицьких лірників [39].

Звичай збиратися під відкритим небом, а не в помешканні, зник на східних землях України під тиском гонінь у XIX ст., і про нього старці лише згадували у розмовах з дослідниками [40].

Проводили всі старцівські зібрання таємно. Бувало, поки ритуал не закінчиться, то й "світла не світили" [41]. Це обумовлювалося особливим статусом ритуалу, сакральну дію якого не можна було порушувати [42], тому навіть "мати було виходить з хати" [43], не кажучи вже про поводирів чи сторонніх глядачів. Тому більша частина обрядів відбувалася в закритому приміщенні, у помешканні майстра чи когось із братії [44].

Зібрання та розміщення в хаті відбувалось за певним порядком. Якщо це не була старцівська рада, то запрошували цехмайстра, старшин та рядову братію. Заходили в хату та сідали у коло за віком та за рівнем "сповна науки" [45], "...старі поважні... кругом столу по черзі почесні місця займають. А потім, дальше меньші, а ще дальше аж найменьші..." [46]. Присутність "рядової братії" була обов'язковою [47].

Якщо із певних причин (хвороба, смерть і т. ін.) учитель був відсутній на зібранні, то "може бути і проводити все це прапанотець, коли його нема в живих, то буде почесний панотець цього зібрання. Весь порядок дасьть так як панотець твій" [48].

Для проведення обряду панотець обирає собі "Підмайстерого й Клюшника, і Підмоложого, і Счотчика... Підмайстерій од Клюшника старший, а Клюшник от Підмоложого" [49]. На час проведення ритуалу на ці посади призначалися представники старшини. Кожний з них мав свої функції. Так, "підмайстерій" — наче заступник панмайстра. Він провадив усі ритуальні звернення (молитви, частування, обдарування, та ін.) до панотця. "Клюшник" — розпорядником при частуванні присутніх. У нього знаходилася горілка, хліб та риба ("...вищитано скілько там водки та закуски і все, а то як би не стало закуски, то хоть своєю дополняй" [50]). "Підмоложий" — дублер учня. Він допомагав йому виконувати звичай: "...закликати в хату, як молитви сотворять, як панотця і всю громаду привітати" [51]. "Моложий" (інша назва "підмоложого". — *В. К.*) для того... наставляється, что ученик той не тямить, він должен сам за його сказать" [52]. Бувало, що всі розмови під час дійства проводив Підмоложий, а учень тільки молитви проказував. Тоді обряд відбувався наче без самого винуватця зібрання, а згадували про "визволеного" аж під кінець частування, коли наставала нарешті його черга.

При величезній кількості повторів молитов протягом довгого часу проведення обряду та при уважному ставленні старців до традиції виконання "старого закону", "счотчик" мав слідкувати за правильністю проведення ритуалу [53].

Обряд можна поділити на дві частини: сакральну та побутову.

Перша частина відбувалася таємно. Складалася вона з великої кількості молитов [54]. Вимоги знати молитви були, мабуть, основними під час обряду [55]. Крім учня, молитви "сотворяли" інші братчики при вході до хати (на образи) чи перед хлібом-сіллю на столі, а також всі причетні до ритуальної дії: Панмайстер, Підмайстер, Ключник, Підмоложий, інколи Паніматка [56]. Були також спільні молитви: "...встає братія з-за стола, становяться в ряд, моляться Богу" [57].

Практично для всіх регіонів України існувала єдина молитовна форма обрядів "одклінщини-визвілки". Як зразок візьмемо фрагмент, записаний П. Мартиновичем 1885 р. на Полтавщині:

"*ОДИН: "Богу молитвами святих отець наших, Господи Ісусе Христе, син Божий, помилуй нас!"*

УСІ: "Амінь!"

ОДИН: "Спасйот вас Бог, за святий Амінь, за Ісусові молитви, за Євангельське слово, за привіт Божій, за майстерську науку, за Моїсеїв закон, Мир беседі вашій!"

УСІ: "С миром приходи!"

ОДИН: "Благословіть на всі чотири сторони у дім увійти" (В інших дослідженнях зафіксовано: "...хлопцеві хліб дать", "...од мого ученика водку у руки взять").

УСІ: "Сам, Христос Боже, благословить!" [58].

В обрядових молитвах поліських старців початок такий самий, як на Полтавщині, а далі замість слів "*спасьот вас Бог...*" мовиться: "*Благодару покорно за светлий Амінь...*". Ще один поліський варіант, записаний М. Сперанським від бандуриста Т. Пархоменка, має незначні відмінності у "благодаренії": "...за доброє ученіє, за молитви Ісусові, за слова Євангельські, за Мойсеїв закон" [59].

Друга частина обряду — "побутова" — проходила вільніше. У хату могли зайти сторонні (дружина, діти панотця, поводирі та ін.), взяти участь у "балачках", частуванні [60].

Зауважимо, що в жодному з описаних дійств не зафіксовано факту прослуховування співу та гри претендента у старці. І якщо в декого з дослідників він зазначений, то лише поза контекстом самого обряду і без будь-яких конкретних посилань.

Перебіг обряду не передбачав гри та співу, хіба що під час "балачок" у другій, "побутовій" частині. Зрозуміло, що така духовна складова обряду "визвілки" не відповідала існуючим на той час уявленням про епічність кобзарства і не сприймалася дослідниками. І якщо К. Квітка зізнався, що відсутність виконавського екзамену була для нього несподіванкою [61], то переважна більшість і його попередників, і послідовників оминали цю проблему чи продовжували розвивати думку про епічність кобзарства.

Які ж вимоги до учня висувалися під час іспиту?

1. Знання молитов.

2. Моральні чинники: а) стосунки з братчиками протягом "термінації" (відсутність лайок, образ, зухвалості, злочинності й т. ін.) [62]; б) стосунки із "сестрами" — дівчатами, жінками [63].

3. Знання старцівських звичаїв та ритуальних текстів: а) вітання між старцями — "день добрі" [64]; б) вітання з господарями під час "ходок", вітання братії в хаті, на ночівлі тощо [65].

4. Знання професійної мови [66].

Перебіг обряду "визвілки":

Усі обряди "визвілок" — кобзарські, лірницькі, стихівничі — мали дуже схожу форму проведення. Перебіг дійства складався з кількох фрагментів: вітання, розмова з учнем, вручення хліба, частування, обдарування, чопове.

1. Вітання.

Незалежно від місця проведення обряду (ярмарок, подвір'я, хата), він обов'язково починався привітанням, чи, як говорили самі старці, потрібно було "отдать честь панибратії" [67]. "Честь віддавалась" виголошенням молитви до кожного з присутніх братчиків. Кількість її повторів залежала від місцевих звичаїв. Спільною відповіддю на молитву був "Амінь!". Привітання закінчувались проханням до кожного присутнього благословити "на всі чотири сторони", "надати помочі від братії", "дати хліба, який самі мають" та традиційною відповіддю — "*Сам, Христос Боже, благословить!*"

2. Розмова з учнем.

Метою цієї розмови було визначення морального й духовного рівня учня. Хлопця запрошували до хати. Якщо на раду сходилося багато старшини, яка не знала учня, то розмова починалася з розпитувань [68]. Панотець або

присутній цехмайстер починав опитування братії, чи не мають вони претензій до учня [69].

Ф. Дніпровський записав від бандуриста з Полтавщини П. Древченка розповідь про "визвілку", де під час "розмови" виголошувався текст присяги, яку приймав учень, стоячи навколішки [70].

Чи було прийняття присяги обов'язковим у всіх старцівських об'єднаннях, достеменно невідомо. Так мало би бути, оскільки саме в присязі називаються обов'язки майбутнього старця-діда, за виконання яких він мав нести відповідальність перед своїм об'єднанням. Якби не було присяги, не було б права карати, а порушників таки карали, отже певний кодекс честі існував. Тим паче, як говорив бандурист П. Древченко, "...присяги при вступах до гурту незрячого товариства є обов'язок і непорушний закон чести і совісти нашого братства на віки вічні" [71].

3. Вручення хліба

Це була кульмінація всього обряду. Старцівський вислів "дати хліба-солі" на практиці означав дозвіл на самостійну роботу, на те, щоб мати власний хліб. Але символічність поєднувалася тут з дійством навколо реальної хлібини, що відбувалося протягом усього обряду "визвілки" [72].

Отримання хліба було рівнозначне отриманню формального дозволу на роботу. Однак обряд на цьому не завершувався. Хлопець звертався до громади: "*Благословіть... майстерського хліба по куску роздать*" [73]. Розподіл хліба поміж братії символічно підкреслював рівність "визволеного" з усією старцівською громадою і, відповідно, прийняття на себе новим старчиком не тільки прав, але й братських цехових обов'язків.

4. Частування

Воно могло відбутися на різних етапах: як до вручення хліба [74], так і після [75]. Це обумовлювалося місцевими звичаями.

Як і всі попередні фрагменти дійства, "частування" переривалося читанням молитов, як стверджували старці — лише однієї молитви: "...до стакана (промовляли) один раз, а не дванадцять" [76].

Обряд продовжувався, поки всі присутні не вип'ють, принаймні, по одній чарці. Після чого панмайстер запитував братію: "*Ну, довольні моїм поштуванням?*" Як правило, відповідь була позитивна [77].

Частування могло продовжуватися і під час наступної частини обряду.

5. Обдарування

Як уже зазначалося, цей звичай виник досить пізно. Він відсутній в "одклінщинах" (учні не мали грошей) і трапляється не в усіх зафіксованих дослідниками обрядах "визвілок" (зокрема, відсутній у М. Сперанського, у записах із Полісся).

Відомий цей звичай був переважно на Полтавщині та Слобожанщині, виключно у "визвілкових" обрядах. Тут традиція "обдарувань" поширювалася навіть на дружину панотця [78].

Під час дійства подарунки повинні були знаходитися у Підмоложого. Клюшник, як розпорядник по частуванню й обдаруванню, звертався до Підмоложого: "*Давай подарки!*" Далі дія розгорталась за вже відомим сценарієм із промовлянням молитов та ритуальних текстів [79].

У полтавському зразку "визвілки" після "обдарувань" ділили хліб та роздавали братії.

Існували й інші варіанти закінчення сакральної частини обряду. Так, галицькі лірники разом молилися Богу, а потім дякували майстрові та учневі [80]. Подільські лірники після обряду також виказували різні побажання: "*Щоб ти був здоровий, як вода, а богатий, як земля; щоб тобі з води й з роси йшло...*" і благословляли: "*Гряди во ім'я Господнє !*" [81]

У поліських бандуристів та лірників було звично закінчувати тим, що всі присутні співали "многолетія государю, начальству, нищій браті, всім православним християнам, нарешті поминанням тих, що вмерли, і колишніх учителів" [82].

На Полтавщині панотець наказував "визволеному" учневі поважати братію, батька, матір Після цього разом молилися, дякували панотцеві, панматці й врешті "...Богові милосердному, братчик братчикові, і всьому миру хрещеному, що ми дождали свого старого закону. І дай, Боже, його поважати і його не внижати, у щирій правді у серці мати" [83].

Численні приклади свідчать, що спільна молитва була типовим закінченням обрядів у старцівських осередках України.

6. "Чопове"

Існував іще один ритуал, який в деяких регіонах був продовженням т. зв. "панотчих побажань", а в інших вирізнявся окремо і мав назву "чопове" — обдарування "визволеного".

З розповіді бандуриста П. Дригавки можна зробити висновок, що "чопове" є дуже давнім ритуалом, зміст якого було втрачено в кінці XIX ст. Старці пам'ятали, що він відбувався після "визвілки", ритуальні тексти були тими ж, що й під час інших обрядів, і на цей раз учень приносив лише кварту горілки. Єдиною різницею було обдарування учня панотцями [84]. П. Дригавка згадував, як "на чоповій дарують ученика. Хто шо: хто п'ятака, хто семигривенника, хто гривенника... а панотець уже дарує хліб, солі грудку, боківку (торбу. — *В. К.*) ...палку і миску ...бандуру і гривню грошей". При обдаруванні обов'язково виказувалися побажання: "*Роби собі так, як робив панотцеві й паніматці і всій братії вгождав. Спасибі тобі за навуку і за щиру правду*" *85*.

Подібні свідчення про обдарування учня трапляються в багатьох документальних джерелах. Так П. Мартинович зафіксував розповідь І. Кучугури-Кучеренка про одержання бандури як подарунка від панмайстра [86]. В. Боржковський описав схожий лірницький ритуал: "Учитель підіймає полу своєї свитки — учень накриває ліру своєю полою; вчитель знімає ремінь зі своєї шиї і накладає його на шию учню... Вчитель кидає йому в ліру декілька монет на щастя і відпускає у самостійне життя" [87].

Треба також зауважити, що учень не завжди з першого разу успішно проходив обряд старцівської висвяти [88]. Якщо з'ясується, що вчитель погано вчив, то можуть заборонити до трьох років брати учнів [89]. "А мені, як панотцеві за тебе перед товаришами-майстрами ще й більше прийдеться отвічати", — згадував настанови свого вчителя І. Кучугура-Кучеренко.

Крім того, траплялися певні винятки з правил. Так О. Вересай, як відомо, отримав дозвіл на старцювання безпосередньо від свого останнього наставника, обминувши ритуальний іспит "визвілки" [90]. Можливо, саме тому Остап Микитович практично не мав учнів, а ставлення до нього з боку "братії" завжди було критичним.

"Дванадцятиотча присяга" — друга присяга.

Був ще один обряд висвяти, який здійснювали через певний (імовірно, досить довгий) проміжок часу після прийняття учня до старцівського братства. Саме тоді він — уже зрілий старець — ознайомлювався з тією частиною "Устиянських книг", що являла собою найвищу таємницю старцівської діяльності й була невідома для більшості братчиків (ймовірно, це так звана дванадцята "Устиянська книга", про яку не маємо відомостей). До обряду другої присяги допускалися найдостойніші претенденти: "...Якраз у нас намітилась цехова рада... бо багато підмастерів мали переходить у майстри. Душ 25 [...] на першу присягу та... 4 чи 5 на другу дванадцяти отчу присягу" [91]. На цьому зібранні були присутні тільки визначні панотці на чолі з цехмайстром. Чи насправді їхня кількість дорівнювала дванадцяти (аналогія з 12 апостолами), чи назва є лише символічною, достеменно відповісти складно через брак матеріалу.

Про "дванадцятиотчу присягу" йдеться тільки в записах Ф. Дніпровського від бандуриста П. Древченка [92]. На перший погляд, відсутність згадок про неї в інших джерелах ставить під сумнів існування й самого обряду другої присяги, і власне "дванадцятиотчої ради". Однак, з іншого боку, категорична відмова П. Древченка розповісти Ф. Дніпровському про дванадцяту "Устиянську книгу" була мотивована, найімовірніше, саме небажанням порушити другу присягу "дванадцятиотчої ради" [93]. Страшним гріхом вважалося серед братчиків порушення присяги, а особливо після прийняття "заклинанія накладеного на 12-ти Устимських книг..." [94]. Можливо, те "заклинаніє" і було власне текстом другої присяги, принаймні, інших зразків на сьогодні не знайдено.

Закінчуючи огляд та аналіз обряду "одклінщини-визвілки", потрібно підкреслити, що:

1. Два однакові за ритуальною дією висвятні обряди "одклінщина" та "визвілка" мають різну мету: "одклінщина" — це тимчасовий дозвіл на старцювання, щоб заробити грошей для проходження наступного етапу обряду, а "визвілка" надає учню статус братчика з правом мандрувати "на всі чотири сторони", формальним дозволом "на поміч від братії" (вчительство) та певними обов'язками.

2. Усі обряди, в т. ч. "вітання" та "хатні ходки", мали суто релігійне (християнсько-ортодоксальне) спрямування, тому "одклінщина-визвілка" є по суті висвятою у братчики, а не екзаменом співців-музикантів.

3. Проведення обрядів означало намагання братчиків дотримуватися "братчицького

прежнего порядку — старого закону" [95], тому розглядати релігійність кобзарства та лірництва XIX — початку XX ст. як наслідок історичних подій в Україні немає підстав.

4. Схожість перебігу дії обрядів "визвілки" серед українських кобзарів, лірників, стихівничих, а також серед білоруських старців свідчить про спільність їхньої мети та давність старцівсько-дідівської інституції.

5. Обряди "одклінщини-визвілки" були основою формування спадкоємців традицій старцівської інституції, а мету існування самої інституції можна визначити як збереження народної духовної традиції в українському етнічному середовищі.

[1] *Тиханов П.* Черниговские старцы. — Чернигов, 1899. — С. 69.

[2] *Грузинский А.* Из этнографических наблюдений в Рычицком уезде Минской губернии // Этнографическое обозрение. — М., 1891. — № 4. — С. 150; *Ефименко П.* Братства и союзы нищих // Киевская старина. — 1883. — Т. 7 (сентябрь, октябрь). — С. 313–314.

[3] Архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ ім. М. Т. Рильського (далі — Фонди ІМФЕ). — Ф. 11–4, од. зб. 338. — С. 44–47.

[4] *Сластионов А.* Кобзарь Михайло Кравченко и его думы // Киевская старина. — 1902. — Т. 77. — Апрель. — С. 209; Фонди ІМФЕ. — Ф. 11–4, од. зб. 592. — С. 47 зв.

[5] *Сперанский М.* Южно-русская песня и современные ее носители (по поводу бандуриста Т. М. Пархоменко). — К., 1904. — С. 114.

[6] Фонди ІМФЕ. — Ф. 11–4, од. зб. 589. — С. 4.

[7] *Боржковский В.* Лирники // Киевская старина. — 1889. — Т. 9. — С. 659.

[8] *Гнатюк В.* Лірники. Лірницькі пісні, молитви, слова, звістки і т. ін. про лірників повіту Бугацького зібрав в вересні 1895 р. Володимир Гнатюк // Етнографічний збірник видає Наукове товариство ім. Шевченка під редакцією М. Грушевського. — Л., 1896. — Т. 11. — С. 5.

[9] Фонди ІМФЕ. — Ф. 11–4, од. зб. 902. — С. 1.

[10] *Сластионов А.* Зазнач. праця. — С. 209.

[11] Фонди ІМФЕ. — Ф. 11–4, од. зб. 592. — С. 47 зв.

[12] *Мартынович. П.* Украинские записи. — К., 1905. — С. 76.

[13] Фонди ІМФЕ. — Ф. 11–4, од. зб. 583. — С. 1.

[14] Там само. — Ф. 11–4, од. зб. 810. — С. 5 зв.

[15] Там само. — Ф. 11–4, од. зб. 941. — С. 16.

[16] Фонди ІМФЕ. — Ф. 11–4, од. зб. 565. — С. 46 зв.

[17] *Гнатюк В.* Зазнач. праця. — С. 3.

[18] Фонди ІМФЕ. — Ф. 11–4, од. зб. 565. — С. 57 зв.; ф. 11–4, од. зб. 810. — С. 5 зв.; ф. 11–4, од. зб. 583. — С. 1.

[19] Лірники. Студія Кирила Студинського // Зоря. — Л., 1894. — № 1. — С. 295; *Вікторін. К.* Дідовска (жебрацка) мова // Зоря. — 1886. — Липень, 13, 14. — С. 237.

[20] *Сперанский М.* Зазнач. праця. — С. 119.

[21] *Квітка К.* До вивчення побуту лірників // Первісне громадянство. — 1926. — С. 122.

[22] *Сперанский М.* Зазнач. праця. — С. 117.

[23] Фонди ІМФЕ. — Ф. 11–4, од. зб. 589, 511. — С. 1.

[24] Там само. — Ф. 11–4, од. зб. 565. — С. 53.

[25] *Сперанский М.* Зазнач. праця. — С. 117.

[26] Фонди ІМФЕ. — Ф. 11–4, од. зб. 591. — С. 1.

[27] Там само. — Ф. 11–4, од. зб. 941. — С. 15.

[28] *Гнатюк В.* Зазнач. праця. — С. 3.

[29] *Боржковский В.* Зазнач. праця. — С. 657.

[30] Лірники... — С. 295.; *Русов А.* Остап Вересай — один из последних кобзарей малорусских. — К., 1874. — С. 9.

[31] *Мартынович. П.* Зазнач. праця. — С. 76, 77.

[32] Фонди ІМФЕ. — Ф. 11–4, од. зб. 591. — С. 4.

[33] *Сперанский М.* Зазнач. праця. — С. 117.; Фонди ІМФЕ. — Ф. 11–4, од. зб. 591. — С. 1.

[34] Фонди ІМФЕ. — Ф. 11–4, од. зб. 941. — С. 15.

[35] Там само. — С. 16.

[36] Там само. — Ф. 8–4, од. зб. 338. — С. 49.

[37] Там само. — Ф. 11–4, од. зб. 591. — С. 1., *9; *Сперанский М* Зазнач. праця. — С. 117.

[38] *Гнатюк В.* Зазнач. праця. — С. 3, 4.

[39] *Сперанский М.* Зазнач. праця. — С. 117; Фонди ІМФЕ. — Ф. 11–4, од. зб. 591. — С. 1; ф. 8–4, од. зб. 338. — С. 49.

[40] *Квітка К.* Зазнач. праця. — С. 122.

[41] Фонди ІМФЕ. — Ф. 11–4, од. зб. 591. — С. 3.

[42] *Квітка К.* Зазнач. праця. — С. 122.

[43] *Боржковский В.* Зазнач. праця. — С. 657; *Сперанский М.* Зазнач. праця. — С. 113; *Квітка К.* Зазнач. праця. — С. 122.

[44] Фонди ІМФЕ. — Ф. 11–4, од. зб. 591. — С. 2.

[45] Там само.

[46] Там само. — Ф. 11–4, од. зб. 810. — С. 5 зв.

[47] Там само.

[48] Там само. — Ф. 11–4, од. зб. 591. — С. 1.

[49] Там само. — Ф. 11–4, од. зб. 591. — С. 3 зв.

[50] Там само. — Ф. 11–4, од. зб. 810. — С. 5 зв.

[51] Там само. — Ф. 11–4, од. зб. 592. — С. 46 зв.

[52] Там само. — Ф. 11–4, од. зб. 591. — С. 2.

[53] Там само. — Ф. 11—4, од. зб. 810. — С. 5.
[54] Там само. — Ф. 11—4, од. зб. 810. — С. 5 зв., 6.
[55] *Мартынович П.* Зазнач. праця. — С. 76.
[56] Там само. — Ф. 11—4, од. зб. 594. — С. 1—4.
[57] Там само. — Ф. 11—4, од. зб. 810. — С. 7 зв.; *Сперанский М.* Зазнач. праця. — С. 115.
[58] Там само. — Ф. 11—4, од. зб. 591. — С. 1 зв.
[59] *Сперанский М.* Зазнач. праця. — С. 117.
[60] *Квітка К.* Зазнач. праця. — С. 122.
[61] Там само. — С. 129.
[62] Там само. — С. 122; *Сперанский М.* Зазнач. праця. — С. 114, 115, 118; *Боржковский В.* Зазнач. праця. — С. 658; Фонди ІМФЕ. — Ф. 11—4, од. зб. 591. — С. 2 зв.
[63] Фонди ІМФЕ. — Ф. 11—4, од. зб. 591. — С. 3 зв.
[64] Там само. — Ф. 11—4, од. зб. 591. — С. 4 зв.; *Боржковский В.* Зазнач. праця. — С. 659; *Гнатюк В.* Зазнач. праця. — С. 5.
[65] *Гнатюк В.* Зазнач. праця. — С. 4; Фонди ІМФЕ. — Ф. 11—4, од. зб. 810. — С. 2 зв.
[66] Фонди ІМФЕ. — Ф. 11—4, од. зб. 810. — С. 14 зв.; *Квітка К.* Зазнач. праця. — С. 129; Фонди ІМФЕ. — Ф. 11—4, од. зб 767. — С. 1; *Боржковский В.* Зазнач. праця. — С. 659; *Сперанский М.* Зазнач. праця. — С. 119.
[67] *Сперанский М.* Зазнач. праця. — С. 114.
[68] Фонди ІМФЕ. — Ф. 8—4, од. зб. 338. — С. 51.
[69] Там само. — Ф. 8—4, од. зб. 338. — С. 52.
[70] Там само. — С. 53—55.
[71] Там само. — Ф. 8—4, од. зб. 338. — С. 91.
[72] *Мартынович П.* Зазнач. праця. — С. 76—77.
[73] Там само. — С. 76—77.
[74] *Боржковский В.* Зазнач. праця. — С. 657; *Сперанский М.* Зазнач. праця. — С. 118; Фонди ІМФЕ. — Ф. 11—4, од. зб. 591. — С. 2 зв.
[75] *Мартынович П.* Зазнач. праця. — С. 76; *Сперанский М.* Зазнач. праця. — С. 114; *Ефименко П.* Зазнач. праця. — С. 313.
[76] Фонди ІМФЕ. — Ф. 11—4, од. зб. 591. — С. 3.
[77] Там само.
[78] Там само. — Ф. 11—4, од. зб. 810. — С. 6, 7.
[79] Там само. — Ф. 11—4, од. зб. 591. — С. 3.
[80] *Гнатюк В.* Зазнач. праця. — С. 4.
[81] *Боржковский В.* Зазнач. праця. — С. 658.
[82] *Сперанский М.* Зазнач. праця. — С. 115.
[83] Фонди ІМФЕ. — Ф. 11—4, од. зб. 810. — С. 7 зв., 8, 12.
[84] Там само. — С. 10, 11, 12.
[85] Там само. — Ф. 11—4, од. зб. 810. — С. 12.
[86] Там само. — Ф. 11—4, од. зб. 941. — С. 15.
[87] *Боржковский В.* Зазнач. праця. — С. 658.
[88] *Квітка К.* Зазнач. праця. — С. 119.
[89] Там само. — С. 122.
[90] *Русов А.* Зазнач. праця. — С. 16.
[91] Фонди ІМФЕ. — Ф. 8—4, од. зб. 338. — С. 43.
[92] Там само. — С. 43, 87, 91а.
[93] Там само. — С. 15.
[94] Там само. — С. 91а.
[95] Там само. — Ф. 11—4, од. зб. 810. — С. 5.

The investigator of old men unions gives typology of rituals which existed in the midst of old men, in particular he analyses salutatory and prayerful rituals, mystic rituals and rituals of initiation. The author also gives rich library material from archive of Institute of Art Studies, Folkloristics and Ethnology (IAFE).

ДАВНІ ПЕЧІ У НАРОДНОМУ ЖИТЛІ ЗАКАРПАТТЯ

Павло ФЕДАКА

Здавна в житлі селян Закарпаття, як і на всій території Українських Карпат, побутували різні типи печей — курна, напівкурна і з опаленням "по чистому" (дим відводився на горище). Піч розміщували в одному з кутів біля вхідних дверей (справа або зліва). У гуцулів і бойків челюсті печі повертали до чільної (поздовжньої фасадної), а у лемків — до причілкової стіни. Перший варіант відповідає загальноукраїнському, другий аналогічний до середньоросійського, а також до чесько-моравського й словацького. У хатах на півдні Хустського та Тячівського районів піч будували в протилежному від дверей куті так, аби вона була звернена до них челюстями. Таке розташування печі характерне виключно для двокамерного житла типу хата+кліть (до кожної камери вели окремі входи з галереї).

Розташування печі, так само, як і її форми, мало велике значення для внутрішнього планування, характеру інтер'єру, розмежування функцій окремих приміщень і організації способу проживання в хаті.

Найдавнішою у всьому регіоні була курна піч ("курянка", "димнянка"), яка проіснувала як реліктове явище в найвіддаленіших гірських районах до середини 40-х років XX ст. Це піч без димаря, тобто дим виходив безпосередньо в помешкання.

Духова піч, широко відома як "руська" (українці називають її також "вариста"), є характерною особливістю українського житла і слов'янського загалом.

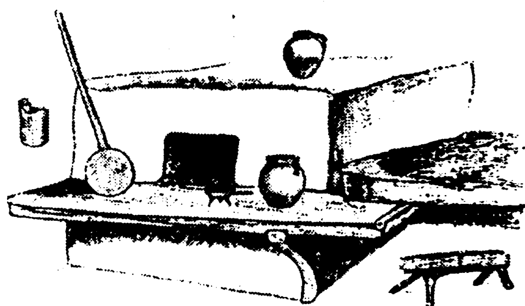
Руська піч на території Східної Європи — дуже давній винахід, відомий уже в трипільських житлах, датованих III тисячоліттям до н. е. Виявлені глинобитні печі — прототип найпростіших з-поміж відомих варіантів руської печі. Подібні печі побутували й на Закарпатті. Починаючи з вказаного часу при всіх розкопках жител наступних епох в Східній Європі незмінно знаходили печі цього типу.

Аналогічні печі (і за конструкціями, і за окремими деталями) були поширені й на захід від східнослов'янської етнічної території — вони відомі в поляків, словаків, чехів, а на південному заході — у хорватів і словенців.

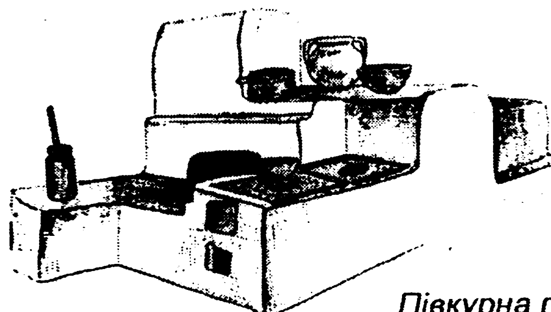
Відкритий тип вогнища в житлах постійного характеру на території Закарпаття не виявлено. Побутувало воно тільки в полонинських будівлях сезонного характеру (колибах, стаях).

Збережені зразки курних печей являли собою глинобитні споруди у вигляді квадрата або прямокутника (1,5 × 1,5 м; 1,8 × 2 м; 2 × 2 м), де влаштовано склепіння печі. Висота печі (разом з припічком) становила 0,5—1,2 м. Глинобитну площадку встановлювали або безпосередньо на землі, або на спеціально виготовленій дерев'яній рамі, внутрішню частину якої засипали землею. Склепіння робили з глини. В основі печі ("поді") встановлювали дерев'яний куполоподібний каркас, який обмазували товстим шаром глини. Зовні куполові надавали форму квадрата або прямокутника, іноді з закругленими кутами, набиваючи у відповідні місця необхідну кількість глини. Коли піч просихала, її випалювали. Дерев'яний каркас вигорав, глина набувала відповідної твердості й міцності. В окремих селах Міжгірщини замість дерев'яного каркаса клали товсту, стесану з одного боку колоду, обмащували її глиною, яку щільно втрамбовували. Після втрамбовування глини й надання печі зовні потрібної форми колоду або виймали, або запалювали, і вона поступово згорала. Глина обпалювалась до червоного, ставала твердою. Іноді замість дерев'яного каркаса клали мішок, набитий соломою (його після набивки глини спалювали) або половою, яку після втрамбовування глини вигрібали. У стіні над піччю, як правило, прорубували невеликий квадратний отвір ("димник"), через який дим виходив у сіни. Аналогічні димники також часто прорубували в стелі.

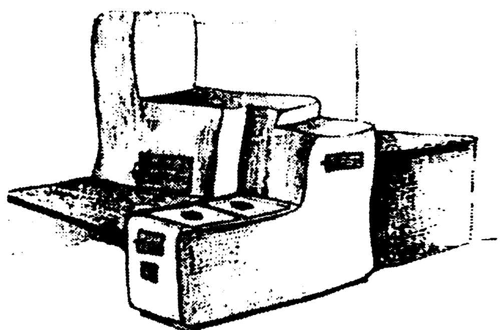
Наступним етапом у розвиткові печі була напівкурна піч, тобто коли до курної печі встановлювали плетений із пруття широкий пристрішок ("кіш", "кош", "куш"), з'єднаний з трубою-"цівкою", через який дим виходив до сіней. При зведенні напівкурної печі спочатку з дощок або обтесаних колод встановлювали форму основи — "ладу". У форму довбнями набивали червону глину. Далі на підготовлену таким чином основу печі клали товсту, обтесану з



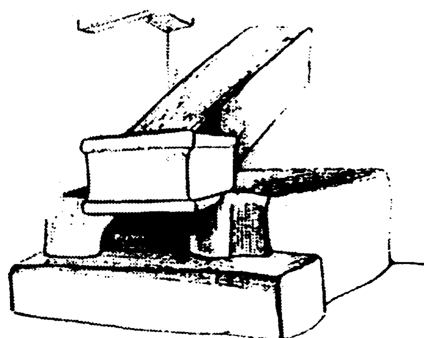
Курна піч у хаті початку XIX ст. з села Рекіти Міжгірського району



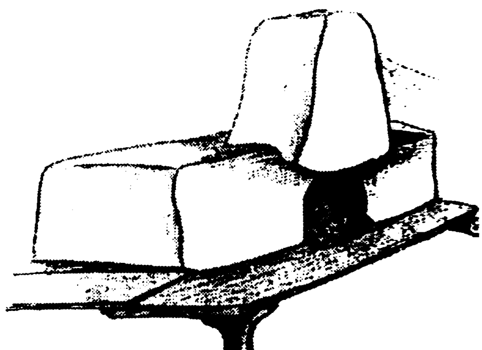
Півкурна піч з плитою у хаті кінця XIX ст. у селі Довге Іршавського району



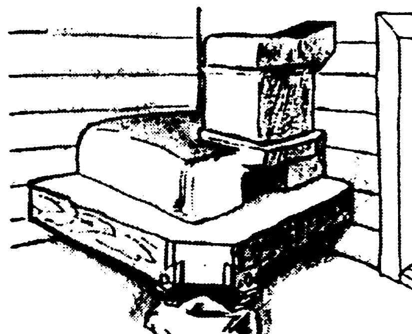
Півкурна піч з плитою у хаті кінця XIX ст. у селі Торунь Міжгірського району



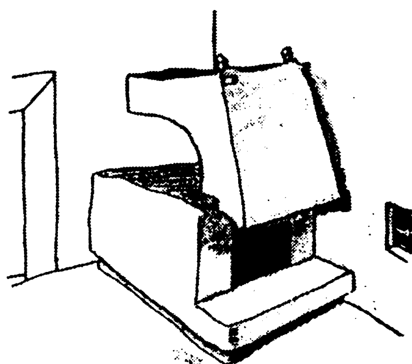
Напівкурна піч з кошем у хаті кінця XIX ст. у селі Зарічево Перечинського району



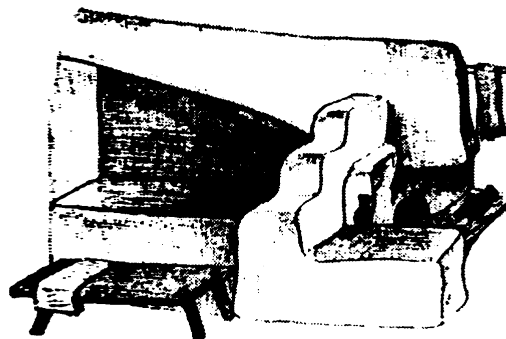
Півкурна піч у хаті початку XIX ст. у селі Річка Міжгірського району



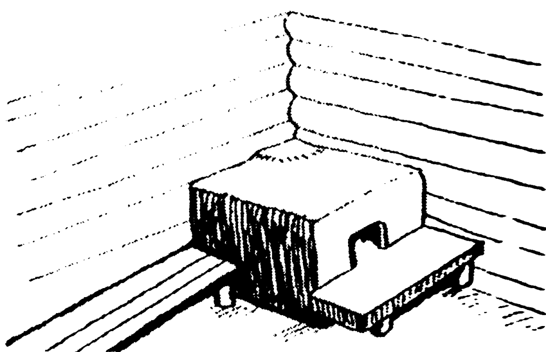
Півкурна піч у гуцульській хаті середини XIX ст. у селі Стебний Рахівського району



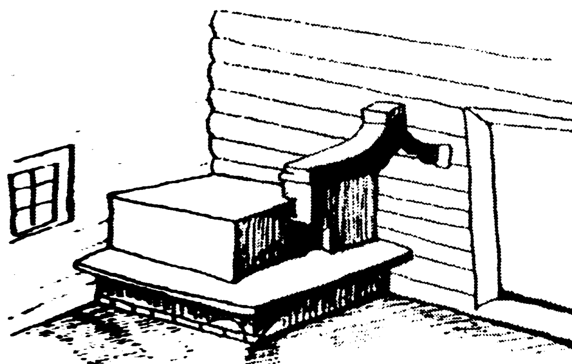
Півкурна піч з кошем у хаті кінця XVIII ст. у селі Оріховиця Ужгородського району



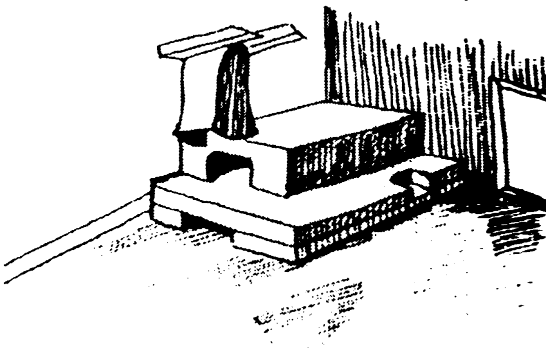
Напівкурна піч з кошем у хаті кінця XIX ст. у селі Бегендя Пастіль Великоберезнянського району



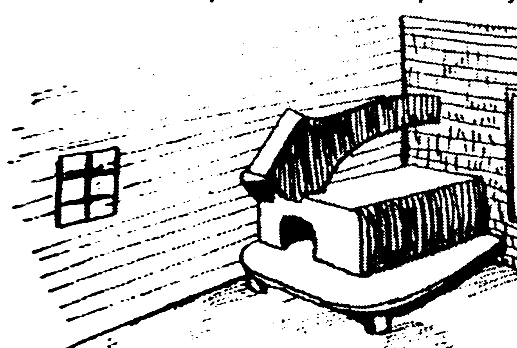
Піч у хаті початку XIX ст. у селі Люта Великоберезнянського району



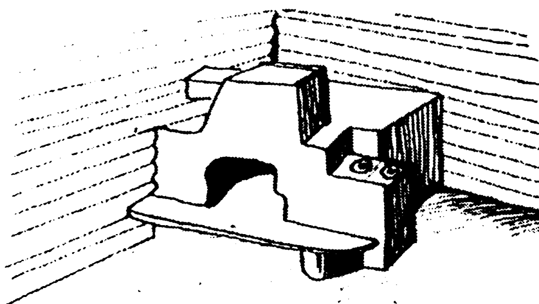
Піч у хаті кінця XIX ст. у селі Люта Великоберезнянського району



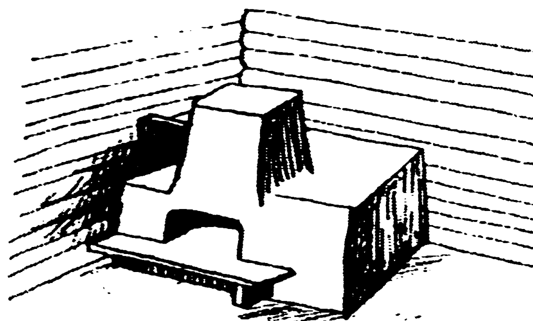
Піч у хаті середини XIX ст. у селі Порошково Перечинського району



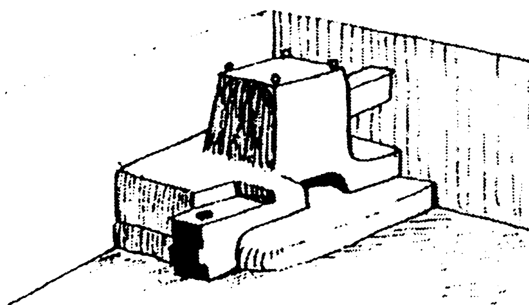
Піч у хаті середини XIX ст. у селі Тур'я Поляна Перечинського району



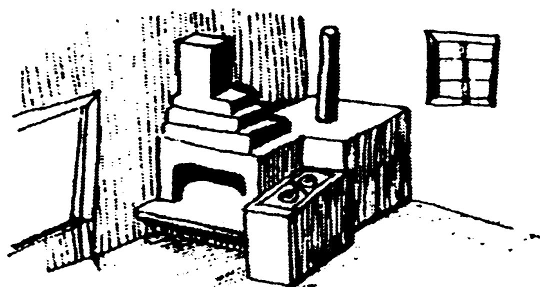
Піч у хаті кінця XIX ст. у селі Березники Свалявського району



Піч у хаті середини XIX ст. у селі Лисичево Іршавського району



Піч у хаті середини XIX ст. у селі Крайниково Хустського району



Піч у хаті початку XX ст. у селі Данилово Хустського району

одного боку колоду ("кимак"), яку обмащували й поступово оббивали глиною, залишаючи необмащеними кінець із фасаду для отвору-челюстей ("челюсті", "челюстяник") і верхню передню частину (для коша). Кіш виплітали з лози й також обмащували товстим шаром глини. Після цього протягом двох-трьох днів випалювали колоду. На четвертий-п'ятий день вже можна було пекти перший хліб. З двох боків печі, на рівні нижньої частини отвору-челюстей, із смерекових дощок робили "припічок" і "запічок", які підтримували фігурними підпорами-стовпцями. Для гуцульських печей характерним було те, що їх конструкція опиралась на дерев'яні балки, врубані в стіни хати, знизу балки підкладали відрізком колоди або каменем. Іноді кіш і цівку виготовляли з паличок ("копачів", "ціпків"), зрідка — з дощок, які обмазували глиною.

Пізніше печі вимуровували з вальків. Напівкурні печі у кінці XIX — на початку XX ст. ще переважали у низовинних районах і міжгірних долинах.

Челюсті курних, а іноді й напівкурних печей мали заокруглений верх, хоча побутували й печі з прямокутними, близькими до квадрата, челюстями. Дослідники зафіксували у слов'ян і дуже архаїчну форму челюстей — п'ятикутну. Припічок і запічок закріплювали широкими дошками, з'єднаними на кутах за допомогою дерев'яної вставки, яка заокруглювала кут і в яку запускали дошки у вигляді риб'ячих хвостів.

Наступним етапом у розвитку печі була прибудова до неї плити ("спора", "спаргета", "шпаргета"). Цей процес у низинних районах і в підгір'ї розпочався в кінці XIX ст., а в гірських — після Першої світової війни. Труба ("цівка") шпаргета або сполучалася з кошем печі, або виходила на горище. У 20-х роках XX ст. з'явилися муровані з вальків або цегли комини, якими виводили дим спочатку на горище, а потім — назовні з хати.

І курні, і напівкурні печі були великих розмірів (вони займали близько $^{1}/_{4}$ площі помешкання). У зв'язку з багатофункціональністю печі (обігрівання приміщення, приготування їжі, кормів тощо) поліфункціональним було й використання житлового простору (для сну й для відпочинку, спільного обіду чи вечері, прийому гостей, відзначення сімейних свят тощо). Форми курної та напівкурної печей зумовлювали також загальний вигляд інтер'єру житла. Характерною його особливістю були нерухомі, конструктивно зв'язані зі зрубом меблі, форма яких творилася віками і відзначалася дивовижною раціональністю, простотою і зручністю.

By the example of folk dwelling of Transcarpathia the author retraces evolution and architectonic peculiarities of ancient stoves.

50-РІЧЧЯ УКРАЇНСЬКОГО МУЗЕЮ В СЛОВАЧЧИНІ

Мирослав СОПОЛИГА

Словаччина, завдяки своєму географічному розташуванню у центрі Європи та складним історичним процесам, є країною, у якій, окрім словаків, живуть також численні етнічні групи (національні меншини). Тому й словацьке музейництво намагається комплексно представити культуру цієї країни з її барвистою мозаїкою етнічної, конфесійної та іншої специфіки, взаємних культурних співвідношень, відмінних та спільних ознак [1]. Найстарший та один із найвизначніших музеїв етнічної меншини у Словаччині знаходиться у Свиднику. Він був заснований у 1956 р., а нині функціонує в організаційній структурі провідної державної наукової та культурної установи — Словацького національного музею (СНМ). 50-річний шлях музею аж ніяк не був легким та простим. Наперекір постійним труднощам ця установа залишила помітний слід на ниві музейної справи, науки й культури. Завдяки результатам своєї діяльності вона завоювала надійне місце в мережі словацького музейництва. У фахових колах її вважають "визначним культурним центром, який є здобутком не тільки для місцевої культури, а й для загального профілю музейництва у Словаччині; також він витримує вимогливі порівняння з подібними установами за кордоном" [2].

Завданням Музею українсько-руської культури СНМ є цілеспрямовано зосереджувати, охороняти, науково та фахово опрацьовувати й оприлюднювати музейні колекції, які документовують розвиток матеріальної та духовної культури русинів-українців у Словацькій республіці [3]. Така документація є основною та необхідною передумовою наукового обґрунтування історичного походження та національної ідентифікації предметного етносу, вірної інтерпретації його формування в діалектичній єдності з культурою рідного народу, а також із культурою словаків, з якими його поєднують інтереси громадян спільної батьківщини — Словацької республіки. Східнословацькі українці (руснаки, русини, рутени, підкарпатські русини, карпатороси, угророси, маллороси, лемки) разом зі словаками впродовж багатьох століть живуть і творять в однаковому природно-географічному середовищі та в тих же самих державних утвореннях. Між ними майже не існує мовного бар'єру, а історична неминучість звела їх до спільної долі в боротьбі за збереження національної самобутності та соціальної рівності. Культурні надбання цієї етнічної групи є наразі невід'ємною та визначною частиною культурної спадщини Словацької республіки.

Об'єктом зацікавлення Свидницького музею є, отже, одна з автохтонних складових частин населення нинішньої Словацької республіки, яка вже принаймні тисячу років заселяє, зокрема, східну територію цієї країни. Ця меншина, всупереч довготривалому політичному відокремленню від свого рідного народу, зберігає своєрідний побут і східнослов'янський, український характер культури. До найголовніших етноідентифікаційних ознак цієї спільноти належать мова, віросповідання та незліченна кількість народних культурних традицій [4].

Прагнення зберегти зникаючі вартості природи та людського суспільства в Європі стали відчутними наприкінці XVIII та XIX ст., тобто в період так званої промислової революції та загальної господарської кон'юнктури тодішнього капіталістичного суспільства. В Угорщині цьому посприяли революційні події 1848—1849 рр., які підбурювали й національно-визвольні змагання, зокрема слов'янської частини населення цієї країни. Необхідність заснування інституції, яка б займалася збереженням культурної спадщини, відчули тоді також визначні представники закарпатського українського населення.

Перші такі спроби пов'язані з іменем славетного просвітянина та народного будителя Олександра Духновича, який уже в 1850 р. заснував у Пряшеві культурно-освітнє товариство "Літературноє заведеніє". У програмі діяльності товариства було також записування фольклорних зразків та збирання пам'яток для краєзнавчого музею [5]. На жаль, угорська влада вже з самого початку перешкоджала цій діяльності, а в 1853 р. її остаточно припинила. Так зібрані історичні пам'ятки, фольклорні та етнографічні матеріали О. Духнович змуше-

ний був передати своїм побратимам і друзям у Львові. Саме завдяки їм багато цінних праць О. Духновича було збережено, а пізніше й частково опубліковано.

Питання про заснування музею неодноразово порушувалося і в пізніші періоди. Довідуємось про це, зокрема, з місцевої преси другої половини XIX та початку XX ст. [6] На жаль, усі ці спроби були невдалими.

Сприятлива ситуація для втілення цієї ідеї настала відразу ж після Другої світової війни, в період формування народно-демократичної Чехословацької республіки, коли, в дусі проголошеної тоді політики, українська етнічна меншина отримала право на своє культурне існування. Уже в березні 1945 року виникла у Пряшеві Українська народна рада — представницький орган цього населення [7].

В рамках Української народної ради Пряшівщини діяло й Музейне товариство, яке у 1948 р. здійснило першу значну етнографічну експедицію в області русько-українського етносу з метою придбання матеріалів для майбутнього музею [8]. В цей період вже успішно діяли Українська студія Чехословацького радіо (від 1945 р.), Український національний театр (від 1945 р.), а також кооператив Славкнига з власною друкарнею й книгарнею української та російської літератури (1947) [9]. Однак справа заснування музею значно ускладнювалася та постійно відкладалася, внаслідок чого придбані збірки, що знаходилися в незадовільних сховищах, поступово знецінювалися або зникали. Крім значної кількості етнографічних матеріалів, там були також унікальні пам'ятки сакрального мистецтва, зокрема ікони.

Уже в той час знайшлися недоброзичливці, які всіляким способом перешкоджали виникненню такої важливої установи, якою є музей. І так у 1950 р. мова йшла вже тільки про українське відділення Крайового музею в Пряшеві [10].

На початку 50-х рр. виникають такі українські установи: Культурний союз українських трудящих (1951), Піддуклянський український національний ансамбль (1953), Українське відділення Братиславського дослідного інституту педагогіки в Пряшеві (1953), кафедра української мови та літератури Пряшівського педагогічного інституту (1953) і т. п. Це дало імпульс для створення в 1954 р. підготовчого комітету в справі заснування музею. Зусиллями цього комітету під час першого Фестивалю пісні й танцю українського населення ЧССР у 1955 р. в Меджилабірцях було влаштовано історико-етнографічну виставку [11]. Це був початок величавого традиційного Свята культури русинів-українців Словацької республіки, яке щорічно відбувається у Свиднику, і невід'ємною частиною якого є також заходи нинішнього Музею українсько-руської культури СНМ.

Ці та інші ініціативи призвели до того, що, нарешті, **Рада Пряшівського крайового національного комітету своєю постановою № 47 від 22 лютого прийняла рішення про заснування Українського етнографічного музею в Меджилабірцях** [12]. Однак воно (це рішення) залишилося на папері. Точніше, двоє працівників тіснилися в підвальному приміщенні пряшівського музею за одним столом, а свої збірки тримали в різних тимчасових приміщеннях у Пряшеві, Меджилабірцях, Красному Броді, Гуменному та Свиднику [13].

Від 1 квітня 1957 р. музей віддано під керівництво Окружного національного комітету в Меджилабірцях. Однак віддавати не було куди. Так від 1958 р. музей став складовою частиною Крайового музею в Пряшеві, як його українське відділення [14].

Аж через два роки, після територіально-адміністративної реформи та у зв'язку зі зміною структури Крайового музею в Пряшеві, було вирішено перенести український музей у Красний Брід.

Незадовільні вогкі приміщеня занепалого замку, а також периферійне розташування села Красний Брід дали поштовх для відшукування іншого, вигіднішого місцезнаходження музею. Претендентами стали Гуменне та Свидник. Більшу охоту та навіть ініціативу у цій справі проявили свидничани. Їхнім намаганням було активізувати в даному регіоні туристичний рух, який розпочався у зв'язку з великою кількістю пам'яток Карпато-Дуклянської воєнної операції. Крім того, тут же запустив своє коріння й український фестиваль — нинішнє Свято культури русинів-українців Словацької республіки. Рада міського національного комітету в Свиднику своєю постановою № 53 /1963 підтримала пропозицію щодо переміщення музею у Свидник та виділила для його потреб невеликий будинок

колишнього сільськогосподарського училища. Нарешті пропозицію схвалила Рада Східнословацького крайового національного комітету в Кошице своєю постановою № 129 /1964, яка одночасно уточнила й назву цієї установи — Музей української культури у Свиднику, — що обумовлювалося загальнодержавним характером його діяльності у сфері дослідження, документації та культурно-виховного використання пам'яток матеріальної й духовної культури української меншини [15].

Саме тут, у Свиднику, були створені та постійно удосконалюються умови для цілеспрямованої систематичної колекціонерської, науково-дослідної, культурно-виховної та іншої діяльності музею. Місто Свидник сприяло і сприяє всебічному розвиткові цієї національної установи, допомагає йому в найскрутніших ситуаціях. У цьому місті поступово сформувався колектив натхненних музейників, здатних побудувати репрезентативну науково-дослідну та культурно-виховну установу, яка стала прикладом й для інших етнічних меншин у Словаччині.

Специфіка діяльності та взагалі завдання цього музею полягають у діалектичному поєднанні його трьох основних функцій: збиральницької, науково-дослідної та культурно-виховної. Таке взаємопов'язання було неминуче, зокрема, на початковій стадії його діяльності, оскільки, на відміну від інших музеїв, він не мав у своєму розпорядженні достатньої кількості об'ктивних відомостей та документів стосовно культурно-історичного розвитку предметної етнічної спільноти. Зрозуміло, що усі дослідницькі теми розроблялися не тільки з погляду теоретичного опрацювання тієї чи іншої проблематики, але передовсім задля музейних потреб, пов'язаних із підготовкою змістовно якісних експозицій, а також інших культурно-виховних починань.

Розвиток науково-дослідної роботи в кожен період був детермінований загальними вимогами суспільної практики, програмою діяльності самого музею, а також фаховою підготовкою працівників, матеріальними та іншими можливостями.

Початкові музейні дослідження мали більшменш інформативний характер та реалізувалися передусім з метою накопичення найнеобхідніших музейних збірок. Нині музей має фонди обсягом майже 67 тисяч одиниць збереження.

Збірки, до певної міри, документують усі періоди культурно-історичного розвитку русько-українського етносу в предметному регіоні. Понад 27 тисяч одиниць утворюють пам'ятки — предмети та письмові документи зі сфери загальної історії. До них належать раритетні археологічні знахідки, що свідчать про заселення цієї території вже в період палеоліту. Набагато більше їх походить із бронзового та залізного віків. Цінними є письмові пам'ятки з періоду середньовічної колонізації — дарчі грамоти XIII—XV ст., а також інші документи про соціально-економічне становище предметного населення. Найбільше документів про політичний та господарський розвиток зібрано з періоду капіталізму та новітньої історії.

У довготривалій соціальній і національній боротьбі закарпатських русинів-українців важливу роль відігравала культура та література. Пам'ятки такого характеру належать до найцінніших у збірках музею.

Внаслідок своєрідних історично-політичних, соціально-економічних та природно-кліматичних умов життя, українці Східної Словаччини впродовж сторіч створили багату, різноманітну матеріальну й духовну культуру, розвиток якої досяг кульмінації в другій половині XIX ст. Музей має етнографічну колекцію в понад 10 000 предметів. Це, зокрема, різні види робочого знаряддя, народних меблів, народних костюмів, декоративних тканин і т. п. У музейному архіві зібрана величезна кількість записів про традиційну культуру та побут цього населення, його фольклорні та духовні прояви.

Оригінальним явищем у народному образотворчому мистецтві карпатських русинів-українців є ікони, які належать до шедеврів культурної спадщини світового значення. Це один з найтиповіших та найоригінальніших духовних проявів художніх здібностей тутешнього народу, які пов'язані, зокрема, з його віросповіданням (православним, греко-католицьким). Одна з найцінніших колекцій ікон з українського етнічного регіону Східної Словаччини знаходиться в Музеї українсько-руської культури СНМ у Свиднику. Тут зберігаються й інші артефакти сакрального мистецтва. Художній фонд нараховує майже 5 тисяч одиниць збереження і містить також роботи професійних русько-українських митців. Музей володіє основною художньою спадщиною одного з

провідних представників образотворчого мистецтва в Словаччині, народного художника Дезидерія Миллого.

Свидницький музей зберігає цінну колекцію художньо-декоративних робіт з колишнього Музею визвольної боротьби України у Празі.

Так само документуються й інші види професійного мистецтва русинів-українців. Лише з історії літератури зареєстровано 12 тисяч збірок. Велика частина цінних пам'яток й документів зберігається в музейній бібліотеці, яка містить понад 45 тисяч бібліографічних одниць. Є багатий фотоархів, а також спеціальний архів музейних ділових паперів. Наразі фонди музею дають комплексну презентацію культурно-історичного розвитку русинів-українців.

Уже в початковий період діяльності музею формулювалися його основні наукові завдання. Чим далі, тим більше, зокрема у 70—80-х рр., помітною рисою в дослідницькій роботі музею було намагання комплексно охопити проблематику та детально розробити окремі теми. Про це свідчить, наприклад, дослідження народного будівництва та побуту, яке реалізовувалося у 226 селах у зв'язку із побудовою етнографічної експозиції просто неба (скансену) [16]. Паралельно з цим проводилося дослідження традиційних занять населення, нароної кулінарії, одягу, текстилю і т. п. Успішно реалізуються дослідження народного та професійного образотворчого мистецтва, перший етап якого завершився влаштуванням Галереї ім. Д. Миллого Музею української культури у 1983 р. [17], та дослідження історії літератури з метою переоблаштування пам'тної кімнати ім. О. Духновича в Тополі та розширення літературної частини головної постійної експозиції у Свиднику. Майже 10 років тривало комплексне етнографічне дослідження рятувального характеру у районі Старинської долини, на місці якої тепер знаходиться водоймище "Старина".

У період від 1985 р. одним із найголовніших інституційних завдань, яке стояло у центрі уваги всіх працівників музею, було комплексне дослідження під назвою "Культурно-історичний розвиток українського населення ЧСФР", результатом якого було написання розлогого сценарію та реалізація нової модерної постійної експозиції на площі 1 700 м^2 [18].

Позитивних результатів досягли працівники Музею українсько-руської культури також в області лослідження духовної культури, зокрема, традиційних звичаїв та обрядів.

Деякі працівники Музею українсько-руської культури вже від початку 70-х рр. активно вирішують часткові завдання Державного плану наукових досліджень, з яких слід згадати, наприклад, багатолітню роботу над "Етнографічним атласом Словаччини" [19], "Енциклопедією народної культури Словаччини" [20] і т. п.

Етнографи музею активно включилися у роботу поодиноких секцій Міжнародної комісії з вивчення народної культури в Карпатах та на Балканах (МКККБ), в рамках яких досліджували найрізноманітніші питання, пов'язані з розвитком нароної культури словацької частини Карпат. Велика увага зверталася, зокрема, на питання міжетнічних взаємовідносин. На цю тему вже у 1981 р. в Музеї української культури у співпраці з тодішньою Чехословацькою секцією МКККБ була організована загальнодержавна наукова конференція [21]. Подібні акції щодо проблематики досліджень та охорони народного будівництва у свидницькому музеї відбулися також у 1976, 1983 та 1989 рр.

Помітною є співпраця у даній сфері також із іншими словацькими центральними інституціями (Словацькою академією наук, філософським факультутом УК в Братиславі, філософським факультутом Пряшівського університету, Словацькою національною галереєю і т. д.).

Результати своєї науково-дослідної роботи фахівці Музею українсько-руської культури поступово опрацьовують та оприлюднюють у різних суспільствознавчих збірках, фахових та інших часописах.

Декотрі спеціалісти музею були залучені до співавторства тематичних монографій, як, наприклад: "Lidová kultúra v československých Karpatech a přilehlých územích" (Brno, 1981), "Horná Cirocha" (Košice, 1985), "Chránená krajina Vihorlat" (Bratislava, 1987), "Chránená krajina Východné Karpaty" (Bratislava,. 1988), "Атлас українських говорів Східної Словаччини" (Пряшів, 1991), "Łemkowie w historii i kulturze Karpat" (Sanok, 1995), "Remeslo a jarmok na Slovensku" (Bratislava, 1998), "L'udová architektúra a urbanismus na Slovensku" (Bratislava, 1998); "Tradície stavitel'stva a bývania na Slovensku" (Bratislava — Svidník, 1999), "Slovensko-ukrajinské vzt'ahy v oblasti národostných menšín" (Prešov, 1999); "Múzeá v prírode na

Slovensku" (Liptovská Sielnica, 2001); "Obyčaje pri úmrtí a pochovávaní na Slovensku" (Bratislava, 2002) і т. п. З-під пера працівників Музею українсько-руської культури з'явилися такі книжкові видання, як: "Народна архітектура українців Східної Словаччини" (Пряшів—Свидник, 1976), "Народне житло українців Східної Словаччини" (Пряшів—Свидник, 1983), "Народне весілля села Рівне" (Пряшів, 1979), "Народні загадки" (Пряшів, 1983), "Квіти з перелогу" (Пряшів, 1988), "Фразеологічний словник лемківських говірок Східної Словаччини" (Пряшів, 1990), "Ходить орач по полю. Загадки" 1992), "Перлини народної архітектури" (Пряшів, 1996), "Образотворче мистецтво русинів-українців Словаччини XX століття" (Пряшів, 1995), "Рослини в народних повір'ях русинів-українців Пряшівщини" (Пряшів—Едмонтон, 2002), "Ukrajinci na Slovensku. Etnokultúrne tradície zú aspektu osídlenia, l'udovej architektúry a bývania" (Komarno — Dunajska Streda, 2002), "Tradície hmotnej l'udovej kultúry Ukrajincov na Slovensku" (Bratislava, 2006) та ін. Музей видав ряд каталогів до виставок, проспектів, путівників по експозиціях та інші матеріали.

Найголовніші результати досліджень історії та культури українців Словаччини вжу з 1965 р. публікуються в "Науковому збірнику Музею української культури в Свиднику". Це видання дуже добре відоме в широких наукових та культурно-освітніх колах не тільки в нашій республіці, але й за кордоном.

Свидницький музей українсько-руської культури видав 23 номери цього збірника у 27 окремих томах. В них опубліковано близько 500 наукових статей та інших матеріалів з усіх галузей суспільствознавства, якими займається музей.

В останні роки, у зв'язку з демократизаційними процесами у країнах Східної та Центральної Європи, включно з Україною, відкриваються нові перспективи співробітництва у сфері науки й культури. Перша експедиція наукових працівників Інституту народознавства Національної академії наук України на Пряшівщину, співорганізатором якої був також Свидницький музей української культури, відбулася вже у 1991 р. За нею були наступні. Матеріали, зібрані учасниками експедицій, увійшли у колективну історико-етнографічну монографію "Лемківщина", яку видав названий інститут у співпраці з народознавцями Словаччини, Польщі, Румунії, Югославії, США та Канади. Наразі реалізується також проект науково-популярної "Історії Лемківщини".

Основною формою презентації музейної роботи та її оприлюднення є експозиції. Їх обсяг та якість залежать від рівня науково-дослідної, збиральницької та фахово-музейної роботи. У сучасному Музеї українсько-руської культури у Свиднику СНМ функціонують три постійні експозиції, які є предметом зацікавлення багатьох місцевих та закордонних відвідувачів.

Головна культурно-історична експозиція Музею українсько-руської культури в Свиднику СНМ міститься у приміщеннях реставрованої архітектурної пам'ятки XIX ст. та її прибудовах, розташованих серед пішоходної зони в центрі міста. Триповерхова модерна експозиція на площі 1700 м^2, за посередництвом музейних предметів та відповідних пояснювальних текстів, подає відвідувачам стислу характеристику природно-кліматичних умов та відомості про історію заселення, господарювання, державного устрою, соціального, національного та кльтурного розвою предметного етносу від найдавніших часів аж до наших днів. У горизонті часу від неоліту до 80-х рр. XX ст. представлена область Північно-Східної Словаччини з акцентом на міжетнічні взаємовідносини. Її тематичне членування таке:

I. Вступ — основна інформація про реґіон, музей та зміст експозиції, викладена за допомогою графіки, текстів, аудіовізуальної техніки й великих експонатів.

II. Людина та природа — коротка характеристика природно-кліматичних умов, флори й фауни у поєднанні з людиною та її способом життя.

III. Слідами предків — нарис історичного розвитку від перших поселень до 1918 р.

IV. Традиційна народна культура — основні форми занять, ремесла, одяг, види народного мистецтва.

V. Чехословацький період — від 1918 р.

Частина території відведена під регулярні короткочасні тематичні виставки (190м^2) та для діяльності Клубу приятелів музею, а конференційний зал служить не лише для культурно-виховних заходів музею, але й для проведення семінарів, конференцій та інших імпрез різними

організаціями в рамках міста і регіону. Наразі закінчується модернізація будівлі на кошти Євросоюзу, а також готується реновація та актуалізація культурно-історичної експозиції.

З русько-українського середовища Східної Словаччини вийшли визначні таланти в найрізноманітніших галузях мистецтва. Дуже виразного характеру тут набуває, зокрема, професійне образотворче мистецтво, яке пов'язане з багатими традиціями народних художніх занять. Музей володіє цінною збіркою художніх робіт, що мають певне відношення до даного етносу. Цей регіон відомий також унікальними пам'ятками сакрального мистецтва, які оздоблюють експозиції багатьох інших музеїв та галерей Словаччини. Внаслідок підвищеного інтересу громадськості до цих надбань працівники музею поставили собі за мету влаштувати самостійну художньо-історичну експозицію. Ця ідея особлтво набула актуальності після смерті Дезидерія Миллого. Сильні патріотичні почуття до рідного українського народу вели художника до того, що, ще будучи живим, він заповів свою творчу спадщину Свидницькому музею української культури. Бажання Д. Миллого виконала його дружина, підписавши відповідний договір у 1975 р. Саме цей великодушний подарунок був зумовлений влаштуванням спеціалізованої експозиції – Галереї ім. Д. Миллого. Музею пощастило забезпечити для цих потреб барочний палац – "замок" кінця XVIII ст. (вул. Партизанська), реставрацію якого було проведено завдяки Крайовому інституту державної охорони пам'яток та природи в Пряшеві.

Урочисте відкриття Галереї ім. Д. Миллого відбулося 18 червня 1983 р. під час 29-го Свята культури русинів-українців Словаччини. Експозиція, яка знаходиться в десятьох приміщеннях, знайомить громадськість з процесом розвитку народного та професійного образотворчого мистецтва русинів-українців Словаччини. Крім творчості Д. Миллого, відвідувачів приваблюють передусім ікони, які працівники музею придбали з навколишніх церковок східного обряду в дуже пошкодженому стані та, після складних реставраційних робіт, виставили в цій галереї. Наразі музей готує проект розширення експозиції сакрального мистецтва.

Завданням Музею української культури в Свиднику було побудувати комплексну етнографічну експозицію, яка б на основі пам'яток матеріальної культури створювала у відвідувачів цілісне уявлення про життєві умови русинів-українців у минулі історичні періоди. Отже, в 1974 р. був закінчений проект Етнографічної експозиції під відкритим небом (скансену) Музею української культури [22]. Побудова музею під відкритим небом розпочалася восени 1975 р. На сьогодні у ньому, на площі 11 га, нараховується майже 50 оригінальних пам'яток народної архітектури та побуту. У переміщених реставрованих об'єктах – традиційних селянських житлових, господарських, технічно-промислових, культових та інших спорудах – розміщені типові види народних меблів, робочого знаряддя та інші артефакти нароної культури. Наша мета – в якомога максимальній мірі наблизити до відвідувачів атмосферу автентичного способу життя в конкретному історичному середовищі. Саме різні спроби оживляти цю експозицію значно підвищують інтерес громадськості до роботи музею.

Ареал експозиції розташований поруч із модерним амфітеатром, де щорічно сходяться тисячі учасників традиційних Свят культури русинів-українців Словаччини. Музей під відкритим небом став невід'ємною частиною цього фестивалю. Тут створені прекрасні умови й для втілення інших програм упродовж цілого року. Надзвичайно популярним є День ремесел та народних традицій, поєднаний з міжнародним змаганням у готуванні вареників.

Музей щорічно організовує 8–10 тематичних виставок та багато інших культурно-освітніх імпрез – конференцій, семінарів, лекцій, концертів тощо. У рамках проекту "Школа та музей" відбуваються цікаві інтерактивні програми. Чимало визначних акцій організовано в рамках Клубу приятелів музею, Клубу приятелів образотворчого мистецтва, Клубу словацько-українських взаємин і т. п. Працівники музею постійно надають методичну та фахову допомогу науковцям та педагогам, студентам, колективам художньої самодіяльності, літераторам-початківцям, декламаторам; беруть участь у різних фахових комісіях, спеціалізованих наукових радах, редакційних та інших дорадчих органах. Вони є членами багатьох міжнародних асоціацій.

Сучасний стан Музею українсько-руської культури в Свиднику СНМ – це результат

півсторічної кропіткої праці ентузіастів та їхньої завзятої невпинної боротьби за існування й подальший розвиток музею. На кожному кроці в цій установі докладено безліч зусиль, відчувається енергія та самопожертва людей, які знайшли у цій праці смисл свого суспільного буття й віддали на вівтар нароної справи свої найкращі роки життя, багато сил і здоров'я. Цей музей від самого початку мав багато ворогів та супротивників. Ідея його заснування виникла спонтанно в післявоєнній переможній атмосфері, однак її втілення відбувалося в надзвичайно складні роки соціалізації, колективізації, ліквідації греко-католицької церкви і т. п. Наші неприятелі намагаються прищепити цьому періоду також ярлик так званої українізації, що в даному разі є абсурдним та зловмисним. Хіба можна українців українізувати? Етнонім русин був, є і залишається історичним еквівалентом сучасного найменування української етнічної спільноти.

Цей музей, порвняно з іншими подібними установами Словаччини, опинився в скрутній ситуації. Адже це був єдиний такого типу музей у Словаччині, тобто з етнічною спеціалізацією. Отже, у своїх намаганнях він залишався самотнім і так, уже в своєму зародку, викликав невдаволення різних антиукраїнськи настроєних структур. Свідченням цього є безліч партійних постанов, розпоряджень та інших документів, спрямованих на викорінення національної складової у цій установі, зміну її профілю та поступову ліквідацію. Працівники музею були під перманентним "мікроскопічним" спостереженням органів влади, зокрема її таємної служби, як потенційні вороги радянського та соціалістичного режиму, навіть як "українські буржуазні націоналісти". Завданням партійних органів було поступово обмежувати національний характер діяльності музею і перетворити його на регіональний краєзнавчий заклад, який мав займатися передовсім проблематикою "успіхів побудови соціалізму в Свидницькому окрузі", загальною регіоналістикою, навіть ромською спільнотою!

Такі тенденції були відчутні особливо при формуванні завдань культурно-виховної діяльності в Східнословацькому краї та в Свидницькому окрузі на окремі п'ятирічки чи інші ланові періоди. Посилений тиск проявлявся, зокрема, в процесі підготовки та реалізації постійних експозицій. Систематичні перешкоди, які ця установа мусила постійно долати, становлять окремий розділ її історії.

Вкрай небезпечні були переломні історично-політичні події, які, внаслідок ідеологічного та іншого тиску, вносили неспокій та розкол у колектив працівників і таким чином паралізували його роботу. Дуже негативні наслідки для розвитку музею мав так званий "період нормалізації" після кризи 1968—1969 рр. На жаль, "ніжна" революція щодо цього музею не була ніжною. Початкові демократизаційні процеси в нашому суспільстві були використані для впровадження так званої програми деукраїнізації Східної Словаччини, а музей став однією з жертв цього дикого, нечуваного злодіяння. Запеклі вороги України скористалися низьким рівнем національної свідомості населення, звинувативши його в сепаратизмі та зайнявшись ліквідацією українських установ.

Об'єктом постійних принижень став також музей у Свиднику. Його єдиною і найбільшою провиною було те, що він мав у своїй назві означення *український*. Прагнення за всяку ціну усунути це означення призвело до того, що музею протягом короткого періоду від 1991 р. присвоїли вісім офіційних та ще більше неофіційних найменувань. Це лише формальні прояви дилетантських і некваліфікованих намагань, спрямованих на переінакшення музею та його збірок. Абсурдні спроби розділити культуру, отже, й збірки музею на українські та "русинські", створити в цій установі сепаратистськи орієнтовані відділення чи цілковито змінити її характер не мали кінця-краю і, на жаль, в різній мірі тривають донині. Парадоксально, що це відбувається в той же час, коли у Словаччині, за зразком Музею української культури, почали виникати та формуватися різні інші етнічно спрямовані музеї.

Музей у Свиднику протягом свого існування нагромадив власний арсенал специфічної "зброї" — історичних, етнологічних та інших аргументів. Завдяки цьому колектив працівників міг чинити опір довготривалим нападам і зумів відстояти свої позиції. Це явний доказ того, що збереження пам'яті в такий спосіб має неабияке значення.

Музей українсько-руської культури зберіг своє справжнє обличчя. Від 2002 р. він став складовою частиною Словацького національ-

ного музею. Разом з іншими музеями етнічних меншин він провадить діяльність, яка достойно репрезентує національну культурну політику Словацької республіки. Ця діяльність відповідає положенням Конституції СР, а також міжнародних конвенцій та зобов'язань нашої держави у сфері забезпечення прав національних меншин на розвиток власної культури. Словаччина може гордитися тим, що створила комплексну систему музейної документації та презентації культур національних меншин, і що в цій системі діє найвизначніший український музей у країнах Європейського Союзу.

[1] *Maráky P.* Slovenské národné múzeum. Odkial'? Kam? // Zborník Slovenského narodného múzea Etnografia. – 2003. – Roc. XCVII. – S. 11–12.

[2] Vyjadrenie Predsedníctva Zvázu múzeí na Slovensku. (Archív SNM – MURK).

[3] Rozhodnutie Ministerstva kultúry o zriadení Slovenského narodného múzea. – Bratislava, 2002.

[4] *Sopoliga M.* Tradície hmotnej kultúry Ukrajincov na Slovensku. – Bratislava, 2006.

[5] *Сополига М., Гостиняк С.* Презентація О. Духновича в СНМ – Музеї українсько-роуської культури в Свиднику // Науковий збірник Музею українсько-роуської культури у Свиднику. – Братислава, 2005. – № 23. – С. 129–135.

[6] *Сополига М.* 35 років Музею української культури у Свиднику. – Пряшів, 1990. – С. 130.

[7] *Ванат І.* Матеріали до історії української національної ради (1945–1952). – Пряшів, 2005.

[8] *Сополига М.* Зазнач. праця. – С. 13.

[9] *Ванат І.* Нариси новітньої історії українців Східної Словаччини. ІІ (1938–1948). – Пряшів, 1985. – С. 287–288.

[10] Пряшевщина. – 1950. – ? 24.

11 *Чабиняк І.* Музей української культури та його завдання // Науковий збірник Музею українсько-роуської культури у Свиднику. – 1965. – ? 1. – С. 25–30.

[12] Uznesenie Rady KNV v Prešove č. 47 / 1956, ŠOBA. Prešov – protokoly (originál a kópia). (Archнv SNM – MURK (kópia)).

[13] *Грицак О.* Спогади першого директора про початки музею. (Архів СНМ – МУРК).

[14] Správa o činnosti oddelenia ukrajinskej kultúry pri Krajskom múzeu v Prešove, 1959, spracovaná N. Zozul'akom. – ŠOBA, Prešov, fond KNV.

[15] Zdóvodnenie návrhu o premiestnení Východnoslovenského ukrajinského múzea z Krásneho Brodu do Svidníka… – ŠOBA, Košice, fond KNV.

[16] *Sopoliga M.* Návrh na vybudovanie komplexnej národopisnej expozície v prírode pri Múzeu ukrajinskej kultúry vo Svidníku (ideový projekt). – Svidník, 1974. (Archív SNM – MURK).

[17] *Grešlík V.* Scenár stálej expozície Galérie D. Millyho. – Svidník, 1983. (Archív SNM – MURK).

[18] *Sopoliga M., Rusinko M., Hostiňák Š., Hvizd M.* Scenár stálej expozície Múzea ukrajinskej kultúry vo Svidníku. – Svidník, 1989. – S. 235.

[19] Kolektív autorov: Etnografický atlas Slovenska. – Bratislava, 1990. – S. 124. – Počet máp 535.

[20] Encyklopédia l'udovej kultúry Slovenska. – Bratislava, 1995. – Zv. 1 a 2.

[21] Матеріали конференції були опубліковані у виданні: Zborník Slovenského národného múzea. Etnografia. Roč. LXXVII. – 1983.

[22] *Sopoliga M.* Ideový projekt na vybudovanie komplexnej národopisnej expozície v prírode pri Múzeu mukrajinskej kultúry vo Svidníku. – Svidník, 1974. (Archív SNM – MURK).

By the example of Museum of the Russian and Ukrainian Culture in Svidnik (in 2002 it became a part of Slovak National Museum) the author interrogates the history of development of Ukrainian museology in Slovakia. Together with other museums of ethnic groups this museum represents high-level national cultural policy of Slovak Republic.

ДО ПИТАННЯ ФОЛЬКЛОРИЗМУ ТА ФОЛЬКЛОРИЗАЦІЇ ТВОРЧОСТІ ТРУДОВИХ МІГРАНТІВ

Ростислав КРАМАР

Творчість сучасної української трудової еміграції — явище, на яке вітчизняна фольклористика поки що не звернула належної уваги. Прозовий, ліричний доробок заробітчан, малі жанри ще не стали предметом ґрунтовного аналізу. Тим часом кількасоттисячна армія емігрантів, розпорошена євросоюзними, і не тільки, теренами, вже друге десятиліття є тією верствою українського народу, де процеси фольклоротворчості відбуваються навдивовижу активно. Розвиваючи цю тезу, автор опиратиметься головно на власні спостереження й польові матеріали, зібрані у власному архіві. Серед видань, які в контексті теми заслуговують на особливу увагу, варто відзначити періодичне видання українців в Італії — часопис "До світла" [1], антологію творчості заробітчан "Світло на чужих стежках" [2] та антологію заробітчанського гумору "Гавдеамус! По-еміґрантськи" [3], що видані за сприяння УГКЦ у Римі. Про масштаби явища заробітчанської поетичної творчості промовляє той факт, що, укладаючи перший том римської антології, її упорядники ознайомилися з поезією майже півтисячі авторів, до книги потрапили тексти, відібрані з-посеред кількох тисяч, надісланих емігрантами до редакції українського часопису, що видається в італійській столиці [4].

Драматична специфіка побуту заробітчан (відірваність від дому, самотність, ностальгія) зумовлює, як би парадоксально це не звучало, максимально сприятливі умови для фольклоризації творів літературного походження. Слухання, читання поезії, оповідання чи анекдоту про поневіряння, пригоди на чужині, — спосіб на психологічне розвантаження (стає легше, бо "не тільки у мене проблеми"), а навіть катарсис, без чого життя емігранта було б нестерпним.

Типово фольклоротворчі ситуації на чужині — зустрічі заробітчан у неділю в українській церкві (якщо така є); у місці, куди приїжджає регулярний транспорт з України; на "чорних" ринках праці; в дорозі на заробітки чи, навпаки, додому; зрештою, під час спільного відпочинку. Оповідання, яке хвилює, з героєм якого можна ототожнити себе (напр., повчально-застерігаючі розповіді про жертв рекетирів), запам'ятовуються й повторюються вже за фольклорними канонами — з наступним відкиданням "неістотного", додаванням нових подробиць. Деякі з таких сюжетів вкорінюються у репертуарі оповідачів різних "поколінь" приїжджих українських працівників. Для прикладу, у Варшаві в золотий фонд заробітчанського фольклору ввійшла бувальщина про те, як на Центральному залізничному вокзалі "українські" рекетири дали співвітчизникові довідку, що один раз його вже обібрали (аби не чіплялася інша "бригада").

Проблеми, з якими стикається український заробітчанин, в основному типові і не вельми різняться у різних країнах його перебування. Стосунки з працедавцем, владою, "віртуальне" сімейне життя — теми для емігрантів універсальні, тож у творчості українських працівників і в Італії, і в Польщі, і в Ізраїлі можна виокремити ряд споріднених сюжетів і мотивів.

Один із найпопулярніших у заробітчанській ліриці — сумний Святвечір на чужині. В архіві автора цієї розвідки — "святвечірні" заробітчанські ліричні мініатюри написані як встановленими авторами, так і анонімними. Здебільшого це жіноча, точніше навіть материнська лірика; поштовхом до її написання стало глибоко драматичне усвідомлення соціального сирітства власних дітей. На Святвечір, коли увесь світ збирається в сімейному колі, українка-заробітчанка поливає кутю слізьми, як от, наприклад, у цьому анонімному, написаному в Італії, віршеві:

Святвечір, родина до столу сідає,
А рідної неньки удома немає.
Десь бідна, змордована світом блукає
І сльози нещастя гіркі проливає:
А що там родина вечеряти має?
Чи діти матусю іще пам'ятають?"
І неньки серденько від болю стискає:
"А хто ж моїм дітям колядки співає?" 5

А хіба не співзвучні з цими рядками слова, написані в італійській П'яченці чернівчанкою Ніною Матейцевою?

Свята вечеря вже готова,
І свічка на столі горить.
Але не всі зібралися у домі ,
Багато наших ще на чужині.
Хтось чекає маму, хтось сестру чи брата,
А там на вечерою — батька сім'я жде,
І над рідним краєм ось уже укотре
Сумно і претужно коляда пливе.

Спорідненість такого типу елегій з колядками про "сумнії свята", які складались у Західній Україні в 1940-х, очевидна [6]. Не викликає сумніву, що більшості працюючих на Апеннінах емігрантів ці популярні у Галичині, на Волині й Буковині колядки добре відомі. За даними соціологічного дослідження "Стан української еміграції в Італії", проведеними у 2003 році, 87,8 відсотків працюючих у цій державі українців — вихідці із західних регіонів країни [7]. У переважній своїй більшості, це особи середнього віку, тобто ті, які відносно добре ознайомлені з уснопоетичною традицією.

Типовість ситуації, поетика, здебільшого наближена до народнопісенної, — передумови того, аби вірш "відірвався" від автора й часто вже анонімним помандрував сторінками рукописних збірників заробітчанської поезії. Власне, такі зшитки лірики, популярні нині серед трудових мігрантів, — спосіб поширення авторських індивідуальних текстів серед об'єднаних спільним досвідом життя на чужині. Нерідко тексти з таких збірок надсилаються разом із листами в Україну, а відтак потрапляють і на шпальти регіональної, особливо західноукраїнської преси (з цієї точки зору цікаві т. зв. жіночі сторінки, рубрики у буковинських, тернопільських обласних газетах). Ось як мотивується потреба публікації в місцевій пресі заробітчанського вірша у листі, надісланому у грудні 2000 року до редакції "Тернопільської газети": "Моя подруга не з доброго життя поїхала до Італії. Так, як і всі, на позичені гроші шукати щастя в чужій землі. Вона написала мені листа і разом з ним передала цього вірша. Автор цього листа чи вірша невідомий, його передають з рук в руки. Цей "крик душі", а його можна так назвати, не можна читати без сліз. Я думаю, що не одна родина, прочитавши цю сповідь, заплаче, згадавши свою дочку, матір, чи навіть бабусю. Від імені всіх заробітчан прошу надрукувати цього вірша. Лариса Б., с. Чистопади Зборівського р-ну".

На основі власних польових спостережень, інтерв'ю із заробітчанами а також з наявних варіантів кількох текстів (передусім "Думи про Італію") наважимося зробити висновок, що саме таким чином — переписуванням із картки в картку, із зошита в зошит, коли відбувається "поліпшування" першотвору, — фольклоризуються ті зразки заробітчанської творчості, які найкраще передають морально-психологічний стан емігранта, точно схоплюють головні риси його побуту.

Як важко нам усім у тім полоні,
Та ж не з добра себе я ув'язнила.
І не одній сказав синок по телефону:
— Мене не любиш ти, бо залишила...
За довгі місяці в чужій країні
Ми зрозуміли слово ностальгія,
Бо України тут зовсім не знають,
Нас "русо" і "поляко" називають...
("Дума про Італію")

Як уже зазначалося, фольклоризм заробітчанської лірики виникає з органічної для середовища заробітчан потреби висловлювати наболіле саме таким чином — поезією, що не так наслідує уснопоетичну народну творчість, як спонтанно із неї проростає. Годі розглядати вищенаведену "думу" як свідому стилізацію "під епос". Скоріш за все, невстановлений автор назвав свій "невільницький плач" думою і, до певної міри, надав віршеві ще з шкільної лави знаної форми, бо саме у цьому поетичному втіленні його думки, відчуття звучать найбільш природно.

Видається, що саме під таким кутом зору треба оцінювати художню вартість заробітчанської лірики. Віддаючи належне її документалізмові (неоціненний документ епохи), погляньмо на ці розсипані в рукописних збірниках, листах, у газетних публікаціях тексти як на продукт творчості тих верств українського народу, де фольклорна традиція відносно добре збереглася, або, принаймні, не сприймається як щось чуже. І тоді форма, художні засоби такої лірики не видаватимуться неоригінальними, чи, більше того, банальними.

Активно використовуючи засоби народнопісенної традиції, заробітчанин найчастіше звертається до жанрів, які популярні у наш час, зокрема любовної лірики. Подекуди автори переспівують відомі твори, як от літературного походження "Рушив поїзд", де замість

поїзда в далеку дорогу вирушає один із символів заробітчанської долі — мікроавтобус:

Рушив бус у далеку дорогу,
Колихнувся й легенько помчав.
У вікно я ще раз подивився
На всіх тих, кого вірно кохав.
Ти сумна біля буса стояла,
Вітер пасмом твоїм колихав,
На очах в доні сльози тремтіли,
А синок тільки важко зітхав... [8]

Специфіка заробітчанського життя (розділеність закоханих, сімей великими відстанями) сприяє неабиякій популярності віршованих "послань" — листів в Україну. Їх адресати — "солом'яні" вдівці та вдови — залишені чоловіки й дружини, старі батьки, фактично осиротілі діти. Один із провідних мотивів — виправдовування перед членами родини за вимушену розлуку, наведення аргументів на її користь, та водночас і висловлювання сумнівів у доцільності такої жертви в ім'я добробуту. Настрої глибокої туги, приреченості на розставання з найдорожчими, рідним краєм, плач за тим, що удома, до певної міри споріднюють такого типу заробітчанську лірику з уснопоетичною творчістю, яка складалася в неволі та про неволю (невільничі думи, лірика політичних в'язнів XX століття). Не виключено, що саме із генетичного зв'язку творчості сучасних "рабів Європи" [9] із кількасотлітньою пісенною традицією "плачів невольників" постають твори, поетика, а навіть і композиція яких так міцно закорінена у фольклорі. Скажімо, у заробітчанських посланнях, що мимоволі спонукають до проведення паралелей із думами, складеними в "бусурманській" неволі, надибуємо притаманні українському епосові кінцівки-молитви — з проханням до Бога щасливо повернутися у рідний край, подолати біду:

Бо хто нам поможе у нашому горі,
Коли Україна в тяженькій неволі,
Вампіри із неї всю кров випивають,
А нас на чужину гірку виганяють.
Всі разом ми будемо Бога благати,
Щоб швидше вампірів поміг подолати [10].

Проте саме ця форма — послання — служить авторові-заробітчанину не лише для виливання своїх жалів і смутку. Саме тут, у віршованих листах, бачимо вияв моральної міці народу, його відпорності на стрес. Цілком у дусі сміхової культури українців створено тексти, де життя емігранта описується з іронічною дистанцією, з кепкуванням над самим собою, своїм оточенням. Авторка з Прикарпаття самоіронію заробітчанки зодягає у форму коломийкового вірша, надає своїй розповіді композиції співанки-хроніки:

Послухайте, люди добрі, хочу розказати,
Як я їхала в Італію гроші заробляти.
Назичила я долярів, в ліфчик защепила,
Поїхала я на фірму й якось ся впросила.
А ті кажуть:
Їдь в посольство візу відкривати.
Треба все сільське здоймити,
по-панськи ся вбрати.

Описавши свої прикрі пригоди в італійському "раю", заробітчанка як і у вищенаведеному посланні благає про повернення додому:

Мати Божа, поможи вернутись до хати,
Буду десять раз на день землю цілувати.
Ой замовлю я кур'єра, їду в рідну хату
І там буду, як Бог велить, якось біду пхати [11].

Хрестоматійний сюжет — колективне писання листа запорізькими козаками турецькому султанові — спадає на думку відразу після ознайомлення з текстом заробітчанського "Послання президентові Кучмі", підписаного вісімнадцятьма емігрантами в італійському Больцано. Приводом до обурення цієї громади, що вилилось у формі коломийкового послання "старим пережиткам", які "ще досі при владі", було зневажливе висловлювання нині вже екс-президента про українських жінок-заробітчанок:

Ти сказав, що виїжджають лиш усі повії.
Пошли трохи свою жінку, нехай ся розвіє.
Відправ її в Італію, хай в добрі не чахне,
Нехай вона понюхає, чим тут доляр пахне! [12]

Заробітчанська жіноча поезія породила зустрічну хвилю — сумно-іронічне чоловіче римування. "Лист на чужину", знову ж таки написаний коломийковим розміром, позичений автором статті з редакційної пошти "Тернопільської газети" (надісланий із міста Збараж):

Ти живеш на чужині, гроші заробляєш.
Дуже тяжко тут мені у рідному краї.
Я міркую, як звести тут кінці з кінцями,
Як ті засоби знайти набираюсь тями.
Скільки суп отой не грій — їсти хочуть діти,

Починає вже і мій шлунок буркотіти.
З дому кіт кудись пропав, квіти повсихали;
Когута давно продав, кури поздихали...

"Вже давно моя душа не сприймає болю, написав цього вірша Ковтун Анатолій", — закінчує зовсім у фольклорному стилі — притаманною співанкам-хронікам сфрагіадою автор "Листа".

Природно, що тема заробітчанства стає предметом до рефлексії й у фольклорних новотворах, що виникають і в самій Україні. У вересні 2002 року на краківському Ринку, поряд із відомим Мар'яцьким костелом, автор цієї розвідки звернув увагу на те, як гурт перехожих прислухався до слів виконуваної мандрівним бандуристом Остапом Кіндрачуком (1937 р. н., мешканець Ялти) — співанки про "славних українців", що подалися світами в пошуках заробітку. Сивочубий козак із Криму виконував "думу" з особливим натхненням. Мандруючи зі своїм інструментом польськими містами, зустрічаючись із краянами-заробічанами, він мав нагоду перейнятись відповідним настроєм:

Наші фабрики й заводи майже не працюють,
А славнії українці по світі мандрують.
Їде Хима аж до Рима панам ноги мити,
Бо на рідній Україні не мож заробити.
А Марина у Мадриді вже живе з іспанцем,
Каже мужу: "Прости, Грицю, бо маю коханця!"
Роз'їхалися селяни "бакси" заробляти,
Поля неньки-України нікому орати.
Пробудіться, українці, беріть владу в руки,
Не ждіть добра від "ґаранта", матимете муки!

Цю пісню записано чотири роки тому. До помаранчевої осені, коли стихія карнавалу, народного сміху змела "ґаранта", був іще добрячий шмат часу... Саме сміх — над причинами власних нещасть, над самим собою — у заробітчанській творчості долає настрої безнадії. Анекдоти, бувальщини, пересипані міжмовними омонімами каламбури на тему емігрантських буднів — доказ того, що і в екстремальних умовах, часто залишені рідною державою напризволяще, українці в своїй основі — народ духовно міцний. Слабкий сміятися крізь сльози не вміє...

Гумор українських заробітчан в Італії

(добірка з публікацій
у християнському часописі українців в Італії
"До світла", 2001—2005)

Гітлер капут!

Жінка, якій без знання мови "пощастило" з першого дня знайти роботу, недовго втішалася везучістю: через кілька днів сеньйора, яку вона доглядала, померла.

Українка телефонує до дітей, щоб повідомити сумну звістку і ніяк не може по-італійськи пояснити, що сталося. Словесна плутанина, стогін, гіркий плач — нічого не допомагає в поясненні. Врешті-решт жінка в розпачі кричить у трубку:

— Гітлер капут!

Її моментально розуміють.

* * *

Їде українка на свою першу роботу у машині з господарем. Італійці — народ балакучий. Не можуть довго мовчати. Італійка, побачивши сумні очі українки, намагається її якось потішити:

— Dopo posso pagaje di piu! (Згодом зможу платити більше)

Перших слів та не зрозуміла, а от "di piu" викликало асоціацію цілком конкретну.

— Ой, що ж зі мною буде, ще не бачила, що вмію робити, а вже каже "доб'ю".

* * *

Один з італійських залицяльників:

— Я тебе люблю як піцу!

— А ти мені огидний як піца, — відказує українка.

* * *

Українка вимагає у своїх господарів належних їй виплат. Скупий італієць, не бажаючи виплачувати, погрожує їй, що здасть хатню працівницю поліції і та посадить жінку в тюрму.

— Та гіршої тюрми, як у твоїй хаті, немає, — обурено огризається українка.

* * *

У 88-річної італійки Кароліни з її старечим склерозом постійно щось пропадає. Наприклад, заповіт тата на гроші, яких уже давно у банку немає. А цього разу пропали ключі від цвинтаря. Не скоро помре.

Невигадані історії

Пробула я рік "там де вовки виють" та й захотілося пожити в столиці. Братова знайшла "фісу" і попередила:

— На "аппунтаменто" підеш сама. Метро "В", зупинка "Пірамідe", чрний "Мерседес", приїде син тієї бабки. Чекай, він має твою фотокартку, впізнає. І зразу домовся про платню, бо дуже скупий.

— Приїхала, роздивляюсь. Є чорна машина і водій, чорний, як огарок, усміхається та рукою розмахує, кличе. Сіла я в машину, він — руку на коліно і питає:

— Скільки хочеш?

— 700 євро, — кажу, — бо я вмію все робити.

У нього очі на лоба полізли — розумію, щось не те. Раптом бачу: біжить інший чоловік з фотокарткою. Пересіла я в його, також чорну, машину, договорились про роботу. Він мені й пояснив:

— На цьому місці італійські "мисливці" на наших "веселих" жіночок полюють.

Може б, і забула про свою пригоду, та якась "добра душа" те бачила, то тепер все село знає, за чим я до Риму приїхала, чим і як заробляю.

* * *

Моя господиня давно "форі теста", але добра — всіх шкодує, всім хоче допомогти. Якось чую — кричить, свариться з кимось.

— Що сталось? — питаю.

— Хіба не бачиш — злодіїв повна квартира! Викликай поліцію!

Вона часто когось "бачить", то й кажу спокійно:

— Так, приходили злодії, але нічого не знайшли в нашій бідній хаті, то й пішли. Не бійся, більше не прийдуть.

Зовсім-зовсім нічого не знайшли?

— Нічого.

— "Коме ді діспяче пер лоро" (як мені їх шкода), — промовила сумовито бабця.

Зібрала Віра Заніна

* * *

Баранячий досвід

Нелегко чоловікові знайти роботу в Італії. Довго не траплялось нічого, аж тут запропонували в пастухи найнятись. Але, кажуть, все мусиш робити — доглядати, доїти, при окоті допомагати, стригти, різати і т. д. За все життя такого не робив, та нікуди діватись — найнявся. День сяк-так пропастушив, пригнали ввечері доїти. "Практики" нема, а "теорію" ніби знаю. Подоїв одну, другу, за третю взявся. Якась не така, як ті перші, і блеє, ніби її ріжуть, але дою.

Аж тут біжить господар — щось горланить сердито та руками розмахує. Відібрав у мене ту вівцю, кричить і показує то на голову, то, вибачайте, на інше місце. Хто б міг додуматись, що в них і барани безрогі. Позбувся я роботи. Злякалися, мабуть, що перепсую їм баранів, залишу отару без приплоду.

Іван Матвієнко, Вітербо

* * *

У львівській маршрутці

Під вечір у напівпорожній міській маршрутці сидить мама з п'ятирічною дівчинкою, яка надокучливо просить:

— Мамо, купи морозиво!

— Нема грошей!

Це повторюється декілька разів, тоді тиша, роздумування і на повний голос дитина погрожує:

— Чекай, чекай, як тато з Іспанії приїде, я йому все розкажу, як ти з вуйком Василем...

Пасажири завмерли, а мама, почервонівши відразу вийшла з буса. І в той же час до маршрутки входить молодий тато із сином, трохи молодшим за попереднє дівча. Сідають на те саме місце. Рушає бус, а чотирирічний хлопчик:

— Тату, купи морозиво...

— Маршрутка вибухає сміхом, а водій до незнайомого батька:

— Пане, ви часом не вуйко Василь?

* * *

Фразеологічний словничок заробітчанина

Братські школи — школа новоприбулих.

Берегиня — робота на день-ніч.

Вільна птаха — вихідний день.

Всевидяче око — лежача хвора.

Вільному воля — знову без роботи.

Говорила-балакала — перший місяць роботи.

Доки сонце зійде, роса очі виїсть — борг в Україні.

За сімома печатями — зібрана сума в Україні.

Зранку до ночі — традиційна страва італійців.

Зі свічкою не знайти — червоний буряк.

Манна небесна — пошта з України.

Обіцяного три роки ждуть — легалізація іноземців.

Очевидне-неймовірне — день без макаронів.

Ой під вишнею, під черешнею — традиційна пара: італієць-українка.

Пуп землі — консульство України.

П'яте колесо до воза — диплом про освіту.

Праця створила людину — професор у парнику.

[1] До Світла. Християнський часопис українців у Італії. — Рим, 2001. — Листопад; Рим, 2005. — Липень. — № 1–40.

[2] Світло на чужих стежках. Антологія творчості заробітчан. — Рим, 2005. — Т. 1.

[3] "Гавдеамус! По-еміґрантськи". Антологія творчості заробітчан. — Рим, 2005. — Т. 2.

[4] *Поточняк В.* Слово до читача // Світло на чужих стежках. — С. 3.

5 http://te-ga.com/index.php?story=82

[6] Пор.: Повстанські коляди. Пісні зібрані в Західному Поділлі / Упор. Р. Крамар. — Тернопіль, 1995.

[7] Стан сучасної української еміґрації в Італії. Результати соціологічного дослідження // До світла. — 2003. — № 8. — С. 13–17.

[8] *Губенко М.* Рушив бус у далеку дорогу // Світло на чужих стежках. — С. 115.

[9] *Пилипів Б.* Слово від упорядників // Там само. — С. 7.

[10] *Ясна Н.* Ти, донечко, пишеш, як я живу... // Там само. — С. 89.

[11] *Яцків Л.* Подорож туристки //До світла. — 2003. — № 6. — С. 50.

[12] Послання президентові Кучмі //До світла. — 2003. — № 1. — С. 37.

The topicality of the research is caused by the lack of study of creative activities of the Ukrainians who are hunting for a job abroad. Prose, poetry, small genres are not the object of the thorough research yet. At the same time folkloristic processes flow lively among this group of people. This thought is proved by author's own fieldwork. Dramatic peculiarities of migrants' creativity (homesickness, loneliness, nostalgia) help laborers to bear their lives. Some of the bright examples of migrant folklore (poems, jokes, and a vocabulary) are given in the article as well.

СОЦІОЛОГІЯ ПЛЕМЕНІ (на прикладі племінної організації Беніну)

Володимир ГУСАКОВ

Племінні форми соціальності не зникли з виникненням класів та держав. Більше того, вони продовжують існувати в сучасному світі. Мова йде не лише про африканські країни, де *трайбалізм* є невід'ємною частиною політичної культури, але й про багато інших, в тому числі на пострадянському просторі [1]. Адже, саме приналежність до того чи іншого племені (*текке, йомуди, сарикі*) часто визначає місце, на яке може претендувати людина у владній вертикалі сьогоднішнього Туркменістану. Схожа ситуація і в сусідніх із Туркменію середньоазійських країнах [2].

У родоплемінні зв'язки втягнута величезна кількість населення сучасного світу. Вони залишаються впливовим чинником сучасного суспільного життя, навіть при існуванні розвинених державних урядових та неурядових структур. Принаймні для країн Азії та Африки, плем'я не залишилося архаїчним докласовим додержавним соціальним форматом, а виявилося цілком життєздатним, альтернативним державному "історичним проектом".

Зверхньою є точка зору, згідно з якою сила племінної організації походить від важливості взаємодопомоги та кругової поруки в нестабільних та недорозвинених суспільствах. Звичайно, племінна ідентичність допомагає людині в подоланні економічних, екологічних та інших негараздів повсякденного життя. Втім, часто поза увагою залишається чи не головна — сакральна роль і функція племені. Здавна саме об'єднання громад навколо спільної релігійної мети підштовхувало до зміцнення адміністративно-потестарних зв'язків та утворення міцної племінної організації. Подібні процеси відбувалися ще у стародавній Греції, де практика об'єднання сусідів заради захисту місцевої релігійної святині набула поширення. Саме вона призвела до утворення Беотійського союзу (V—IV ст. до н. е.), який мав на меті оборону Дельфійського святилища, а згодом утворення Етолійського та Архейського племінних союзів (III—II ст. до н. е.) [3].

Така ж сама ситуація у Центральній Азії, де сусідні громади здавна гуртуються навколо шанованих поховань відомих мусульманських святих — так званих *мазарів*. До речі, саме традиційною відданістю населення районів північного Афганістану справі захисту культового м. Мазарі-Шаріфа пояснюється політичний вплив в цій країні відомого генерала Достума — військового провідника місцевих племен.

Ще виразніше сакральна чи то міфологічна функція племені проявляється в субсахарській (чорній, тропічній) Африці. Історично африканські громади, базуючись на певній місцевій релігійній (містичній) доктрині об'єднувалися в племінну організацію, яка, до речі, в до колоніальний період успішно заміняла їм державний устрій. Незважаючи на домінування в сучасній Африці загальноприйнятих європейських політичних систем (за англійським та французьким зразком), традиційні племена зберегли свій вплив на свідомість та поведінку африканців, а отже і на перебіг місцевих соціально-політичних процесів.

Спробуємо дослідити це питання на прикладі Беніну, тим більше, що ситуація в цій африканській країні не є чимось особливим, а навпаки — класичним прикладом на тлі сусідніх з нею африканських держав. Оригінальною є концепція світогляду *біні* та інших *едомовних* племен, що населяють Бенін. Квінтесенцією світогляду бенінців, всього їхнього духовного життя і всього життя взагалі, є культ предків (*ерха*). Етичні, ідеологічні та філософські ідеї, які походять з цього культу, наповнюють соціально-економічні відносини в Беніні, навіть санкціонують їх.

Простір, за бенінською космогонією, об'ємний і включає в себе не лише тільки землю — простір суто географічний, але й увесь Всесвіт (*агбо*) — особливий організм із внутрішньою ієрархічною структурою. Ця структура передбачає чотири концентричні кола. Мінімальне з них — людина. Друге коло — земний простір, який містить перше коло — людину, але в сукупності із подібними до себе. Це коло утворює земну частину бенінського суспільства. Вона населена, також різними

тваринами, які знаходяться в тих чи інших відносинах з людьми (чи то священні тварини, в тому числі втілення і уособлення предків, чи то просто об'єкти полювання та скотарства), молодшими божествами та духами землі, окремих місцевостей, річок, дерев, каміння. Обидва ці кола, в свою чергу, входять до складу третього. Тут переважно живуть духи предків та вищі божества. "Географічно" це є світ надземний. Всі ці кола об'єднує найбільше — Всесвіт в цілому.

З ідеєю про Всесвіт як єдиний організм, який складається із світів земного та неземного, пов'язана і орієнтація на стабільність існування, тотожність в уявленні людей того, що є, і того, що має бути. Але ця стабільність не означає статичність. Мету і сенс життя бенінець вбачає в підтримці тонкого балансу, динамічної рівноваги, яка існує між світом живих людей та світом духів. Саме це і є для нього "стабільність".

Стабільність підтримується певною ритуальною практикою. Ця практика є постійною профілактикою, запобігання можливих конфліктів як на землі, так і між живими та їхніми предками. Здійснення таких ритуалів додає людям упевненість до того моменту, коли постане необхідність проведення наступного ритуалу. З огляду на зазначене, бенінське (і ширше — африканське) суспільство постійно балансує на грані не тільки між рівновагою та дисбалансом, але й між конфліктом та не-конфліктом. При зовнішній стійкості, "консервативності" свідомості мешканців Беніну, вона постійно перебуває на грані внутрішньої кризи. Означена криза раз у раз не знімається, а тимчасово відсувається шляхом проведення ритуалів. Уявлення про тендітність балансу між світами в свідомості африканців, які мислять бінарними опозиціями, органічно співіснує з переконанням про їхню неподільність, взаємопроникнення.

Ключем до збереження такого *status quo* є адекватна високому завданню поведінка в головному — земному (суспільному) — колі Всесвіту. Гарантувати ж від фатальної помилки може лише суворе дотримання моделей, які виправдали себе та довели свою надійність. Передусім, йдеться про традиційний *чифдом*, на чолі із сакральним вождем *. Об'єднані у чифдом лініджи, як головний — базовий інститут скріплюють всі поверхи ієрархічної структури бенінського суспільства [4]. Всі ці поверхи поєднують, на всіх них домінують міжплемінні по характеру зв'язки та відносини. На цьому основана іманентна внутрішня цілісність, гомогенність, певний континуїтет, як суто соціальний, так і пов'язаний з ним континуїтет форм просторової організації соціуму — сільської та міської.

Розміри та кількість чифдомів в кожній з областей країни відрізняються в залежності від того, представники якого едомовного етносу переважно в ньому мешкають. Втім, зрозуміло, що чим більше плем'я — тим вища його роль 5.

Структуротворча роль саме великого племені, а не окремого лініджа походить не тільки від того факту, що чифдом традиційно є власником і користувачем громадської землі [6]. Окрім економічних інтересів, його єдність базується на ідеологічних засадах, таких, наприклад, як племінні тотемічні табу, наслідувані від предків, і передусім на власне культі предків. В народів чорної Африки предки традиційно розглядаються в межах багатосімейного колективу як предки не тільки індивідів чи малих сімей (*егбе*), але переважно — великих племен-чифдомів. Їхній культ відправляється від імені чифдому його головою його вождем на спеціальному загально племінному вівтарі. Саме плем'я визнається самодостатнім організмом, основою суспільства (його бенінці розуміють значно ширше за європейців), яке поділяється на світ духів та людей.

Отже, цілісність племені, окрім економічних мотивів, гарантується спільними для його членів святами, віруваннями і передусім культом предків. З останнім тісно пов'язані (у свідомості бенінців — напряму випливають з нього) колективне право на володіння землею та інститути управління надсімейного рівня.

На цьому субстратному рівні буття бенінського соціуму — племінному — неподільно домінують "умовно-егалітарні" відносини. В їх основі лежать панування статево-вікового розподілу праці, геронтократичні принципи управління. Всі лініджи та їх родини, що складають той чи інший чифдом, є співвласниками і природних умов виробництва, і один одного. До цього слід додати домінування в чифдомі уявлення про подібність, принципову рівність

(за деякими винятками) кожного в плані чисто особистих характеристик.

Таким чином, навіть для сучасного державного устрою Беніну, до речі, запозиченого у Великої Британії, основою є племінні по суті соціальні інститути, система управління, соціокультурні цінності. В країні, яка офіційно розвивається за капіталістичною (ринковою) моделлю, у відносинах чифдомів між собою переважають принципи реципрокності. Влада племінної верхівки — влада "сакрально-ритуальна" по суті, не тільки існує паралельно владі "раціональній" (державній), але й серйозно впливає на останню.

Саме по собі висунення на державну керівну посаду в країні, де родоплемінні зв'язки відіграють вирішальну роль, має бути в такій самій мірі як результатом піднесення племінної групи означеного керівника, так і передумовою такого піднесення. Родоплемінні відносини пронизують всю управлінську підсистему бенінського соціуму, зумовлюючи ключові механізми і форми її функціонування. В категоріях племінної спорідненості сприймаються і відповідні управлінські інститути [7].

Головна функція вождя чифдому, без сумніву є сакральна. Саме заради її виконання — встановлення і підтримки на вищому рівні взаємовідносин між людьми та духами на користь народу, досягнення раціонального через ірраціональне — існує інститут племінних вождів. Означений соціальний інститут є невід'ємною частиною системи цінностей африканця, а в нашому випадку — бенінця. Його існування цілком відповідає ідеї про підтримку стабільності Всесвіту та способи її досягнення. Бенінці приписують вождям світовпорядкувальну роль: саме завдяки їх авторитету і зусиллям дестабілізована через постійну боротьбу політичних партій, груп тощо соціальна реальність приводиться у відповідність з міфічним ідеалом, шляхом відновлення ефективної (більш-менш) централізованої влади в країні. Сакральність вождів племен є ідеологічним забезпеченням зміцнення племінних соціальних й управлінських структур та інститутів.

На уявлення про сакральність вождя спирається його влада, ним же визначається реальний обсяг цієї влади. Якщо користуватися категоріями і поняттями Т. Парсонса, "концепція лідерства, сфокусована на використанні впливу" має розглядатися у випадку з вождем африканського чифдому в якості первісної по відношенню до "концепції посади", коли лідерство засноване на використанні влади [8].

Водночас треба зауважити, що зростання сакралізації племінних вождів відбувається пропорційно зменшенню їх "раціональної" влади, що переходить до офіційних державних інституцій. Тим не менш, не тільки у свідомості людей, але й об'єктивно вони продовжують відігравати важливу роль символів єдності бенінців, носіїв культурної традиції народу, охоронців засад його існування. В цьому і полягає реальний соціально значущий зміст ірраціональної по суті (з нашої, європейської точки зору) сакральної функції племінних вождів, соціально-політична користь цього феномену. Формально перемагаючи вождів чифдомів у боротьбі за владу "раціональну", секулярна африканська держава тим самим, зворотно пропорційно підвищує їх владу "ірраціональну", в контексті африканського суспільства і культури не менш реальну.

Вибір керівника чифдому з лініджа, який вважається його засновником, наявність елементів сакральності, функція відправника культу племінних предків та низки інших важливих ритуалів і обрядів, роль розпорядника землями громади та функція судді, "натхненника" суспільно корисних робіт, відсутність єдиновладдя, контроль з боку голів лініджів — такі головні риси, притаманні інституту африканського вождя [9].

Слід звернути увагу на такий важливий момент як відсутність експлуатації простих африканців з боку керівництва чифдому (на відміну від державної влади). Адже і вождів, і старійшин лініджів, і всіх інших урівнює те, що вважається головним — належність до громади і включеність всіх чоловіків у систему вікових рангів. Вожді, так само як і старійшини, залишаються представниками свого народу, вони є ланкою між вузькородовим (громадським) та розширеним територіальним (чифдомним) рівнями його буття, а відповідно, гарантом стабільності соціуму і всього Всесвіту. Фактори підтримки соціального миру в чифдомі надалі знаходять продовження і розвиток на загальнонаціональному рівні.

В сучасному африканському суспільстві відбувається не лише боротьба племінних та державних інститутів за домінування в сус-

пільній свідомості, але й їх взаємодія та взаємодоповнення. Останнє призводить до зміцнення других за рахунок перших. В той же час, відбувається подальше зміцнення чифдому, за умов певної трансформації, завдяки вирослим з нього ж загальнонаціональним інститутам. Згадаймо, що в латинській мові civitas означає одночасно і "громада", і "держава".

Таким чином, можна зробити висновок про те, що саме чифдом є не просто центром, фокусом суспільства, але й ядром всього бенінського Космосу. Саме в племені здійснюється збереження і трансмісія культури і традицій в найширшому значенні цих понять. Тільки такий соціум, який має центральним, базовим елементом своєї структури плем'я, може бути подібний до бенінського Космосу — бути системою концентричних кіл, а не сегментів. З огляду на зазначене, чифдом надалі продовжує відігравати важливу роль і в ментальній, і в соціально-економічній, і в управлінській підсистемах бенінського соціуму. Тут же міститься розгадка багатьох його дійсно племінних та псевдо-, квазіплемінних рис і властивостей. Адже члени цього соціуму — носії переважно міфологічної свідомості — схильні в усіх сферах свого буття підміняти причинно-наслідкові відносини зовнішньою схожістю явищ чи об'єктів.

Реальне та ірреальне, раціональне та ірраціональне, соціальне і міфологічне так нерозривно переплетені в уявленні африканців, і насправді взаємопов'язані, як і члени тріади "людина—суспільство—влада". Чифдом виявляється і моделлю Всесвіту (системою кіл), і найважливішою його частиною. Причому для африканців кордони між цими колами, з одного боку існують, а з іншого — є вельми умовними. Принаймні, ціле (Всесвіт та чифдом) завжди є для них важливішим від окремого — будь-якого окремого кола.

Головною метою діяльності людей в тропічній Африці вбачається постійна підтримка вселенського, в тому числі соціального *status quo* як динамічної рівноваги. І саме в чифдомі досягається і підтримується найкращим чином баланс як динамічна рівновага між людиною і суспільством, між соціальними структурами та інститутами, людиною, суспільством і природою як базовий принцип існування африканців. Досі, зокрема в Беніні, в цілому вдавалося утримувати таку рівновагу. Втім, це, звичайно не є запорукою від подальших конфліктів, адже відсталість країни та маргінальність її економіки в умовах сучасного світу призводить до розшарування суспільства, розподілу на "верхи" і "низи", страти, прошарки тощо. Таким чином, неминучий розрив континуїтету бенінського соціуму в усіх його підсистемах, зокрема в племінній.

* Оскільки в світовій науці по відношенню до африканської громади загальноприйнятим є термін лінидж, а до племені — чифдом, будемо користуватися також цими термінами.

[1] *Schapera I.* Government and Politics in Tribal Society. — London, 1956.

[2] *Гусаков В.* Випробування туркменської моделі // Політика і час. — 1997. — № 11. — С. 28—34; *Гусаков В.* Таджикистан: від громадянської війни до громадянського миру // Людина і політика. — 1999. — № 6. — С. 16—20.

[3] *Дьяконов И., Якобсон В.* "Номовые государства", "территориальные царства", "полисы" и "империи". Проблемы типологии // Вестник древней истории. — 1982. — № 2.

[4] *Carneiro R.* The Chiefdom: Precursor of the State // The Transition to Statehood in the New World. — N. Y., 1981, також див.: Свод этнографических терминов и понятий. Социально-экономические отношения и соционормативная культура. — М., 1986.

[5] *Крадин Н.* Политогенез // Архаическое общество: узловые проблемы социологии развития. — М., 1991. — Т. 2. — С. 273—280.

[6] *Кобищанов Ю.* Значение комплекса полюдья в истории Африки. — Автореф. докт. дис. — М., 1992.

[7] *Следзевский И.* Социоисторические структуры Западной Африки. Проблемы взаимоотношений местных социальных организмов и исторической среды. — Автореф. докт. дис.. — М., 1990.

[8] *Parsons T.* On the Concept of Influence // Public Opinion Quarterly. — 1963. — Vol. 27. — № 1. — P. 53.

[9] *Следзевский И.* Вождество: современное состояние и проблемы изучения // Ранние формы политической организации. — М., 1995.

Article is devoted to the discovering sociology of a tribe as a modern social phenomenon. Benin is taken as an example, which has highly developed and rather typical African tribal system. Article will be useful for all who are interested in problems of human society genesis.

ФОЛЬКЛОРИСТИЧНО-ЕТНОГРАФІЧНА ДІЯЛЬНІСТЬ ВАСИЛЯ ГОРЛЕНКА

Лідія КОЗАР

Кінець XIX – початок XX ст. – це час надій, сподівань, позначений боротьбою за повернення Україні прав на її національну мову, літературу, освіту, разом з тим є періодом значних досягнень у розвитку національної культури. "Досить буде переглянути показний ряд томів "Киевской старины", виданих за час тих важких років, не менше показний ряд праць про Україну, її минувшину, язик, літературу, виданих ученими Потебнею, Антоновичем, Житецьким, Сумцовим, Петровим, Дашкевичем, Голубєвим і многими іншими, щоб переконатися, що в тих роках ішла дуже жива і плідна праця коло самих фундаментів нового українського руху, який мусив вирости з часом", – так характеризував здобутки цього періоду І. Франко у праці "З останніх десятиліть XIX в." [1]

Важливим центром українознавства і єдиним друкованим органом української думки у Східній Україні впродовж 25 років був щомісячний історико-етнографічний і літературно-художній журнал "Киевская старина", що виходив російською мовою у Києві у 1882 – 1907 роках (останній рік – українською мовою під назвою "Україна"). "Киевская старина" об'єднала кращі наукові та прогресивні сили того часу, "являючи собою справжнє наукове товариство" [2], яке видало 94 томи праць з історії, археології, географії, етнографії, фольклористики, літератури тощо. Із фольклорно-етнографічними дослідженнями та публікаціями у журналі виступило понад 150 авторів, серед них такі діячі культури як І. Франко, В. Горленко, Б. Грінченко, В. Данилов, В. Доманицький, М. Драгоманов, М. Дикарев, О. Малинка, І. Манжура, П. Мартинович, В. Милодарович, В. Науменко, Т. Рильський, М. Сумцов, Д. Яворницький, Х. Ящуржинський, В. Ястребов та інші. Було опубліковано близько 2200 різних фольклорних праць [3].

У даній статті ми зупинимося на діяльності В. Горленка в журналі "Киевская старина" та його ролі в історико-культурному житті України кінця XIX – початку XX ст., а також охарактеризуємо його фольклористично-етнографічну працю в контексті українського національного відродження.

Василь Петрович Горленко [псевдоніми і криптоніми – Глаголь, Черкасин, В. Г., Г. В., W, Г-ко та ін.; 1(13).01.1853; с. Ярошівка, тепер Українське Талалаївського р-ну Чернігівської обл. – 14(27).04.1907, Петербург, похований у Ярошівці] ввійшов в історію національної культури як український громадський діяч, журналіст із талантом есеїста, літературний критик та мистецтвознавець, фольклорист та етнограф, знавець і збирач національних старожитностей, "був одним із тих сподвижників, які врятували нашу культуру від морочного застою" [4], "жив Україною і для України" [5]. Впродовж життя він записував і публікував народні твори, зокрема думи та псалми, писав про них дослідження, 25 років співпрацював із редакцією журналу "Киевская старина", опублікувавши на її сторінках понад сотню праць, часто без підпису або під ініціалами (В. Г., Г. В., W тощо), відмовляючись від грошової винагороди.

В. Горленко був першим публікатором прозових творів Т. Шевченка в Україні – підготував до друку повість "Музыкант", уривки з повісті "Прогулка с удовольствием и не без морали". Крім того, В. Горленко видав три власні книги – "Южнорусские очерки и портреты" (К., 1898), "Украинские были" (К., 1899), "Отблески" (С.Пб., 1905), в яких, за словами рецензентів, "всі статі обвіяні любов'ю до рідного краю і його минувшини" [6]. Не випадково такий авторитетний вчений як М. Сумцов один із перших високо оцінив фольклорно-етнографічну спадщину В. Горленка в своєму історіографічному дослідженні "Діячі українського фольклора" (Х., 1910) та статті про нього, вміщеній у газеті "Южный край" (№ 9084), наголосивши, що праці

В. Горленка "проникнуты любовью к народному слову и народным певцам" [7].

Перші оцінки діяльності В. Горленка з'явилися ще за життя вченого у рецензіях на його праці [8] та дослідженні професора М. Сперанського "О малоруской песне" (1904), в якому він зарахував його до числа "энергичных собирателей дум". Д. Дорошенко назвав В. Горленка одним з "найкращих українських етнографів", який, "не обмежуючись теоретичним, книжним ізученням української народної словесности, зробив цілий ряд етнографічних подорожів по ліво- й правобережній Україні" [9]. Більш детальне вивчення творчого доробку В. Горленка в Україні починається в 20-х роках XX ст. З'являються публікації О. Дорошкевича [10], Є. Рудинської [11], К. Грушевської [12], А. Степовича [13], в яких особливу увагу звернено на епістолярну спадщину В. Горленка.

У 1928 році були опубліковані нариси І. Житецького "Киевская старина" сорок років тому" ("За сто літ", кн. 3, с. 125—145), в яких йдеться про співпрацю В. Горленка з редакцією "Киевской старины", і зокрема зазначається, що з "нього був великий знавець побутової старовини (мистецтва, письменства) і свідомий талановитий етнограф" (с. 136).

Окремі публікації, присвячені В. Горленку, з'явилися в Україні у 1960—1970-х роках [14].Серед них нашу увагу привернула стаття В. Шевчука "Шукач "перлів многоцінних" (Фольклорист і етнограф Василь Горленко)", в якій автор першим із сучасних дослідників зробив спробу простежити і узагальнити роль фольклорно-етнографічних зацікавлень у житті і діяльності В. Горленка, наголосивши, що "він був одним із тих гарячих ентузіастів народознавства, які силою свого запалу робили все, щоб врятувати від забуття українську народну літературу" [15].

Про народознавчі зацікавлення В. Горленка згадують у своїх дослідженнях А. Іоаніді [16] та Б. Кирдан [17]. Із середини 80-х років XX ст. з'являється чимало публікацій, які висвітлюють різні грані творчої діяльності В. Горленка, — Є. Мітельмана [18], В. Шевчука [19], С. Білоконя [20], І. Забіяки [21], П. Ротача [22], В. Опришко [23] та ін.

Таким чином, багатогранна творча спадщина В. Горленка — журналіста, письменника, фольклориста, етнографа, колекціонера-мистецтвознавця, громадського діяча — помітне явище в історії національної культури кінця XIX — початку XX ст. Дослідники характеризують його як "українського європейця" [24], який посідав "окреме місце серед етнографів і фольклористів, мистецтвознавців і критиків, знавців історії України та її старожитностей" [25], духовно ніколи не поривав зв'язків з Україною [26]. "Доля Василя Горленка як вченого й критика була завжди примхливою: то його забували без достатніх на те причин, то навколо його постаті спалахували суперечки. Можливо, причиною цього було якесь особливе становище цієї людини в нашій культурі...", — робить висновок В. Шевчук. Тому наше завдання вбачаємо у тому, щоб з'ясувати "це особливе становище" В. Горленка в історико-культурному житті України, і зокрема в історії української фольклористики кінця XIX — початку XX ст.

Витоки його народознавчих зацікавлень слід шукати в родинному оточенні на Полтавщині. Тут у селі Ярошівка Прилуцького повіту Полтавської губернії (тепер с. Українське Талалаївського району Чернігівської обл.) 1 січня (за іншими даними — 1 березня [27]) 1853 року народився Василь Горленко. І. Борщак у дослідженні "Українець-європеєць Василь Горленко" пише: "Родина була заможна, але вже тоді Горленки недбало господарювали; в маєтку не було порядку, як зрештою й в садибі, завжди повній родичів, гостей, похлібників і похлібниць. Було то безжурне життя, типове життя тодішнього лівобережного панства з захопленням української традиції й вживанням української мови, як не в панському оточенні, то у всякому разі в зносинах зі службою й селянами. Це там Василь Горленко придбав свій український акцент, що від нього вже ніколи не міг позбавитися в своїй російщині" [28].

Велику роль у формуванні українознавчих зацікавлень В. Горленка відіграли легенди і перекази про його предків. Адже походив він із старовинного козацького роду Горленків, відомого в історії України, був праправнуком

Дмитра Горленка, прилуцького полковника у 1692—1708 роках, близького сподвижника Івана Мазепи. Цей же рід дав Лазаря Горленка (помер у 1687 році), прилуцького полковника, добре знаного політичного діяча України часів Руїни, і Якима Горленка (помер бл. 1758 року), який був генеральним хорунжим та наказним гетьманом під час успішного походу на Крим 1736 року (коли було взято Перекоп та кримську столицю — Бахчисарай), і навіть православного святого Йоасафата (1705—1754 роки), що був єпископом Білгородським. Не випадково впродовж усього життя у кімнаті В. Горленка в с. Ярошівка висіли портрети Мазепи, Дмитра Горленка, "святого Горленка" — преподобного Йоасафата. "Таке гіперестетичне становище Горленка, — як писала К. Грушевська, — мусіло впливати й на його громадські погляди, зокрема на його відносини до рідної народности, її сучасности й минувшини" [29].

Дитинство В. Горленка проходило у с. Ярошівка Прилуцького повіту, де він народився, та на Миргородщині, звідки родом була його мати Марія Яківна Мамчич (1824—1894). Батько В. Горленка помер через три місяці після його народження. Збереглися відомості про те, що в шестирічному віці В. Горленко зустрічався з Т. Шевченком у славнозвісній Качанівці, і в одному з листів до В. Тарновського від 28 вересня 1859 року Кобзар просив передати "любому невеличкому Горленяткові" гравюри й прохання Т. Шевченка дотримати його обіцянку [30]. Судячи з творчого доробку В. Горленка, можна стверджувати, що Кобзар не помилився у його мистецтвознавчій долі.

Першою школою В. Горленка була Полтавська чоловіча гімназія, в якій свого часу навчалися такі видатні українські культурні діячі, як М. Драгоманов, М. Старицький, Л. Глібов, В. Самійленко, і в якій "треба шукати коріння [його — *Л. К.*] високої духовності і патріотизму [31].

Далі навчався у Ніжинській гімназії та ліцеї князя Безбородька, в Сорбонському університеті в Парижі, де пройшов школу французького теоретика і мистецтвознавця І. Тена, французької класичної літератури, здобувши ім'я "європейського українця".

На початку 1880 року В. Горленко приїздить до Петербурга, де бере активну участь у таких російських виданнях як "Голос", "Молва", "Русское обозрение", "Отечественные записки" тощо. Із часу заснування українського журналу "Киевская старина" (1882) В. Горленко стає його активним співробітником. Саме в цьому журналі він найкраще реалізувався як фольклорист у публікаціях "Бандурист Иван Крюковский" (1882), "Три псальмы" (1883), "Вариант песни о правде" (1883), "Кобзари и лирники" (1884), "Труды этнографическо-статистической экспедиции Чубинского в сравнении с другими подобными" (1884), "Сто семь лет южно-русской этнографии" (1884), "Две поездки с Н. И. Костомаровым" (1886), "Украинские легенды в французском журнале" (1888); рецензіях на "Очерки истории украинской литературы XIX столетия" Н. Петрова (К., 1884), на "Угро-русския народныя песни, собранныя г. де Волланом" (С.Пб., 1886), на збірку М. Янчука "Малорусская свадьба в Корницком приходе..." (М., 1886), на літературні твори Панаса Мирного (1883), Я. Щоголєва (1884), М. Костомарова (1884), І. Франка (1885), Д. Мордовцева (1885), І. Карпенка-Карого (1887), І. Манжури (1889), Г. Квітки-Основ'яненка (1889), М. Кропивницького (1893) та ін.

Крім того, В. Горленко писав передмови до фольклорних записів П. Мартиновича "Из народных преданий о Гетьманщине, Запорожье и Черноморье" (1885, без підпису), Ісаєвича "Малорусские народные игры окрестностей Переяслава" (1886) та некрологи на пошану кобзарів Крюковського (1885) та О. Вересая (1890), фольклористів П. Лукашевича (1889), О. Гаврилова (1889) та ін. Більшість праць написані на матеріалах етнографічних експедицій, які В. Горленко здійснював "по стопам П. Куліша", "збіраючи матеріял для своїх "Записок о Южной Руси" [32]. "І саме Куліш із своїм артистичним аристократизмом мусів бути його справжнім учителем і проводником на українськім ґрунті — хоч зна-

йомим з ним особисто він і не був", [33] — писала К. Грушевська.

Справжню школу українства В. Горленко пройшов у Петербурзі, познайомившись у 1881 році з М. Костомаровим, із яким згодом здійснив дві етнографічні подорожі Україною, які описав у статті "Две поездки с Н. И. Костомаровым" (1886).

Дві останні етнографічні поїздки вже хворого М. Костомарова (у 1883—1884 роках), здійснені за рік до смерті (1885), яскраво засвідчують його талант збирача народної творчості, який не міг не передатися його друзям, і зокрема В. Горленку. Як відзначала К. Грушевська, "думка Горленка про розшуки кобзарів могла бувати наслідком розмов із старим корифеєм українознавства — автором стількох записів дум" [34]. Не випадково свою першу працю, яку В. Горленко опублікував в "Киевской старине" (1882, № 12), було присвячено саме постаті кобзаря Івана Крюковського, від якого він записав 9 дум у Лохвиці Полтавської губернії і опублікував у статті в такому порядку: 1) Олексій Попович, 2) Вітчим, 3) Соколи, 4) Про сестру і брата, 5) Про вдову та синів, 6) Про озовських братів, 7) Самійло Кішка, 8) Хведор Безрідний, 9) Іван Коновченко. К. Грушевська, аналізуючи ці записи, відзначала цінність рідкісних записів дум — "Соколи" та "Самійло Кішка", а також коментарів до них, зокрема вказівок "про районове дослідження дум".

Уже в цій першій публікації російською мовою проявився глибокий патріотизм В. Горленка — зберегти від забуття народну історичну поезію, запалити інших на пошуки і збереження національних святинь, зібрати відомості про носіїв цих святинь — кобзарів, лірників, бандуристів. Це підтверджують і уривки з його листів до П. Мартиновича, який 28 квітня 1885 року повідомив В. Горленка про те, що він перший, ще 1876 року, здійснив запис народного епосу від І. Крюковського: "Я не думал ставить себе в заслугу запись дум от Крюковского и, отдав их в печать, желал сделать только пользу людям занимающимся народной поэзией"; "[...] Уверяю Вас, что я действовал только из любви к родной поэзии и науке. За свою статью, как и за все последующия, я никогда не получал никакой платы [...]"; "Мне казалось что исторические думы и песни имеют для науки такую важность, что перед этим отходит на второй план вопрос о том, кто их нашел" [35] (8 березня 1885 року); "Кто бы не отыскал и не спас эти сокровища, каждый год исчезающие, — лишь бы они были спасены!" [36](5 червня 1885 року) Так, у 1883 році на сторінках "Киевской старины" (№ 2, с. 467—476) він публікує три псалми, записані від кобзаря І. Крюковського ("Ой горе, горе на сім світі жити"), лірників Гната Шмиголя ("Ой хто в мирі являється") та Порфирія ("Ой зійшли мої літа..."), наголошуючи в передмові, що псалми "представляют не малый интерес в вопросе взаимодействия старой школьной церковной науки и народнаго творчества" "в деле изучения форм народной поэзии" (с. 468).

У кінці передмови закликає збирачів звернути увагу на такий жанр народної творчості як псалми, — "Печатая, на первый раз, три псальмы неизвестные по сборникам, мы желали бы побудить гг. собирателей к обнародованию и других неизвестных произведений этого рода и к записыванию их от лирников..." (с. 468).

Згодом у восьмому номері "Киевской старины" за 1883 рік публікує варіант пісні про правду, записаний від лірника в Роменському повіті Полтавської губернії (с. 769—770). У 1884 році на сторінках "Киевской старины" (№ 1, 12) з'являється найбільша етнографічна праця В. Горленка — "Кобзари и лирники" (с. 21—47; 639—657), в якій, за оцінкою К. Грушевської, "було зроблено дуже багато для дослідження еволюції сього своєрідного громадського феномену, яким являються думи на тлі своїх умов існування" [37].

На початку статті В. Горленко наголошує на важливості пошуків варіантів уже відомих дум: "Поиски за историческими песнями дадут, быть может, немного новых открытий, за то многое уяснят, по свежим следам, для физиологии этого исчезающего явления. [...] Процесс совершившихся в этих песнях изменений, самые их обломки помогут уяснить то, что исчезло" [38].

Зміст праці складають кілька оповідей про знайомство В. Горленка із кобзарями —

Є. Перепелицею, П. Братицею, Хв. Башею, про особливості опублікованих від них записів, а також згадки про недруковані його записи і знайомства з кобзарями та мужиками, роздуми з приводу побутування історичного епосу та псалмів.

Публікуючи варіанти записаних дум, В. Горленко висловлює також власні теоретичні міркування та наводить асоціативні порівняння фольклорних текстів. Так, стосовно думи "Про вдову і синів" В. Горленко зауважує, що це вже восьмий запис тексту, крім того, він вказує ще й на дев'ятий варіант, записаний ним від лірника Вакуленка з Прилук, з якого він наводить паралелі у примітках до варіанту Є. Перепелиці. Порівнює також дану думу із піснею про вдову, яку він записав від старої жінки в с. Тамарівці Пирятинського повіту. В. Горленко подає оповідь про думу "Коновченко", записану від кобзаря Є. Перепелиці, зауважуючи популярність даної думи серед народу.

Уся публікація В. Горленка "Кобзари и лирники" пронизана наскрізною думкою-роздумом про повагу до кобзарів та лірників, про таємницю збереження їхньої творчості впродовж кількох століть — "...эти нищие, убогие люди, могикане исчезнувшаго, стараго строя жизни, как-то инстинктивно внушают почтение к себе в народе, который как-бы чует в них отблеск чего-то высшаго" [39].

К. Грушевська відзначила одне з найцінніших теоретичних спостережень В. Горленка у даній праці — "спостереження над районовим розподілом кобзарського епосу, що він відчув уже з приводу деяких варіянтів Крюковського, і деякі нові відомості про кобзарську техніку усної консервації дум" [40]: "Записавши от Баши и четыре остальныя его думы, я еще более убедился в справедливости наблюдения, сделаннаго раньше: что в последнее время, — а это время, может быть, надо считать с начала этого века, если не ранее, — думы удерживались в памяти кобзарей по районам. Иначе сказать, были как-бы известныя школы кобзарей, которыя удерживали в памяти и передавали ученикам известные циклы думы. Большее накопление материалов поможет впоследствии определить даже границы таких районов" [41].

Проте на цьому дослідження В. Горленком кобзарського епосу закінчуються, оскільки праця "Кобзари и лирники" була його останньою роботою про кобзарство.

Далі рік за роком на сторінках "Киевской старины" знаходимо низку фольклористично-етнографічних праць, рецензій, нарисів, некрологів, спогадів про визначних культурних діячів України, зокрема фольклористів та кобзарів, які засвідчують багатогранність зацікавлень автора та його небайдужість до проблем українознавства. Так, у 1884 році В. Горленко опублікував невеличкі дослідження "Труды этнографическо-статистической экспедиции" Чубинского в сравнении с другими подобными" (№ 2, с. 349—351) та "Сто семь лет южнорусской этнографии" (№ 3, с. 505—507), у яких висловлює власні погляди стосовно таких фундаментальних праць, як "Труды" П. Чубинського та "Описание свадебных украинских простонародных обрядов..." Г. Калиновського. Він вважає, що "Труды..." П. Чубинського "по богатству данных могут быть поставлены в параллель только с двумя памятниками европейской этнографической литературы: "Lud polski" Кольберга и "Bibliotheca della tradizioni popolari" Питрэ" [42]. Особливу цінність працям П. Чубинського, за словами В. Горленка, надає та обставина, що у всіх томах видання, крім збірника пісень, збирач виявився новатором, особливо у третьому томі ("Сказки", 296 N), куди ввійшли ще ніде не опубліковані казки. В. Горленко відзначає велику чисельність весільних (1943 №) та побутових (1884 №) пісень у зібранні П. Чубинського, чого не було у жодному українському пісенному збірнику, вказує на новизну зібраних матеріалів з народного, звичаєвого права, з української етнографії та побуту.

У статті "Сто семь лет южнорусской этнографии" (1884, № 3, с. 505—507) йдеться про працю Г. Калиновського "Описание свадебных украинских простонародных обрядов...", що вийшла 1777 року у Петербурзі, яку В. Горленко відносить до перших праць з української етнографії і також до перших літературних праць про Україну.

В. Горленко уважно спостерігав не тільки за розвитком української етнографії, але також за виходом літературознавчих та мистецтвознавчих праць. Так, на появу в друці "Очерков истории украинской литературы XIX ст." (К., 1884) М. Петрова В. Горленко одразу ж відгукнувся на сторінках "Киевской старины" (1884, № 12, с. 664–672), наголосивши на тому, що праця професора Петрова заслуговує на особливу увагу "как первое самостоятельное изследование, посвященное судьбам малорусской литературы" [43].

Разом з тим В. Горленко висловив ряд слушних зауважень із приводу висвітлення концепції розвитку української літератури як національної, її зв'язків із народною творчістю та її місця серед інших літератур, зокрема російсько-українських літературних взаємин. Він ставить кілька актуальних питань до книги Петрова, на які вона мала б дати відповіді, але не дає: "В какой же мере применен составителем исторический метод к его труду? Исследованы-ли все факторы, влиявшие на образование и развитие письменной украинской литературы, прослежена-ли ея двойственная роль: помощницы литературы общерусской и создательницы самостоятельнаго литературно-национального типа?" [44]. Сучасні літературознавці відзначили слушність даних питань, вказуючи на те, що деякі з них сьогодні вже переросли у глобальні культурологічні проблеми, і справедливо вважають, що дана рецензія В. Горленка стане корисною для вивчення не лише історії проблеми, але й методики і методології [45].

Не залишилися поза увагою В. Горленка такі фольклорні видання, як "Угро-русския народныя песни, собранныя г. де Волланом" (С.Пб., 1885) та "Малорусская свадьба в Корницком приходе... Составил Н. Янчук" (М., 1886), на які він відгукнувся на сторінках "Киевской старины" (1886, № 3, с. 168–172; № 10, с. 369–372). Він привітав видання М. Янчука, в якому етнограф зробив спробу детального фольклорно-етнографічного обстеження невеликої окремо взятої території. Порівнявши записи весільних обрядів у збірниках М. Янчука і П. Чубинського, В. Горленко робить висновок, що колективне зібрання "Трудов..." П. Чубинського, "представляя в общем несравненно большее богатство, не дает все таки такой законченной картины, которая рисует явление в данной местности во всей его полноте и "как на ладони" [46].

Значний внесок в історію української фольклористики В. Горленко зробив своїми виступами про кобзарів та фольклористів І. Кравченка-Крюковського [47], М. Костомарова [48], П. Лукашевича [49], О. Гаврилова [50], О. Вересая [51], писаними на вшанування їхньої пам'яті: "чувству[я] себя обязанным занести в историческую и этнографическую южно-русскую хронику еще одну утрату в области отходящей в вечность старины" [52]. Так, він один із перших опублікував автобіографічні відомості про кобзаря Крюковського та збирача народної творчості О. Гаврилова, відзначаючи, зокрема, що "варианты Крюковского [...] вполне оригинальны и все хорошаго качества", [53] а в "записях [Гаврилова – *Л. К.*] есть уники, т. е. такия песни, которыя никогда и никем не были записаны" [54].

Основним у діяльності кожного із українських культурних діячів В. Горленко вважав збереження уснопоетичних народних зразків. Тому й вірить він, що "слава [...] не вмре, не поляже!" про кобзаря І. Крюковського за те, що він "сберег среди горькой своей жизни, за часть исчезающаго сокровища народной поэзии!" [55]. Про П. Лукашевича також наголошував, що "право на признательную память дает ему подвиг его молодости, спасший от забвения несколько сокровищ народнаго творчества" [56].

Крім розглянутих публікацій фольклористично-етнографічного характеру, В. Горленко опублікував на сторінках "Киевской старины" ще близько сотні праць з проблем українознавства, щоб "запалити [...] інших на пошуки і збереження національних святинь" [57]. У полі зору дослідника були твори Панаса Мирного [58], І. Франка [59], М. Кропивницького [60], І. Карпенка-Карого [61], І. Манжури [62] та багатьох інших письменників-сучасників. Він також опублікував нові матеріали про І. Котляревського [63], П. Куліша [64], робив постійні огляди літератури [65], ознайомив читачів із при-

ватними колекціями старовини В. Тарновського, К. Скаржинської [66], а його праця про автора "Історії Русів" [67] зайняла важливе місце серед визначних історичних досліджень. Не випадково П. Мартинович у листі до В. Горленка від 2 вересня 1886 року писав: "Ваши статьи в Киевской старине я всегда читаю иногда по нескольку раз и нахожу в них очень много прекрасного" (Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології (надалі — ІМФЕ), ф. 11 — 3 , од. зб. 47).

У працях В. Горленка "Южнорусские очерки и портреты" (К., 1898) та "Украинские были" (К., 1898) також знаходимо, за словами рецензентів, "факти з історії відродження української самосвідомости" [68], зокрема статті, присвячені українській фольклористиці, — "Крестьянская ярмарка", "Последние кобзари", "Две поездки с Н. И. Костомаровым", "Захолустье" тощо. Серед них і праця "Заветы деревни", що становить рецензію-есе на перший випуск "Этнографических материалов..." (Чернігів, 1895) Б. Грінченка, у якій автор подав його ґрунтовний аналіз за окремими розділами, звернувши увагу на психологію народних творів. Він відніс його до високоцінних пам'яток старовинних "заветов деревни", що не менш важливі, ніж писемні літописи й акти. Тут же В. Горленко висловив свої міркування щодо народної творчості взагалі та порівняльного методу її дослідження: "Под предлогом изыскания взаимнодействия народностей, заимствований и влияний, господа фольклористы превратили свои работы чуть не в простую библиографию, в научную гимнастику, чуждую живой стороны предмета, его духовной сущности. [...] Сравнительный метод — одна статистика и генеалогия. А в народных произведениях так много данных психологии, так много интереснаго для критики" [69]. На думку В. Горленка, найбільшої поваги заслуговують "добросовестные собиратели народных призведений, спасающие их от забвения, записывая из уст народа" [70].

Захопившись фольклорними виданнями Б. Грінченка, В. Горленко надіслав йому колекцію уснопоетичних зразків, яка складалася із власних записів, зібрань П. Лукашевича, Ф. Ромашкевича та інших. У третьому томі "Этнографических материалов..." Б. Грінченка (Чернігів, 1899) було вміщено 7 записів В. Горленка, 45 зразків П. Лукашевича і 174 — Ф. Ромашкевича. Записи В. Горленка зроблені в с. Ярошівка на Полтавщині. Це, в основному, соціально-побутові, родинно-побутові та жартівливі пісні, серед яких зустрічаються поодинокі оригінальні зразки, що не мають варіантів у попередніх виданнях, як от "Ой лечу, лечу через вишнів сад" (№ 1688). До четвертого видання Б. Грінченка "Из уст народа" (Чернігів, 1900) ввійшло 14 записів В. Горленка — приказки, оповіді про явища природи, прикмети та повір'я, легенди та соціально-побутові казки, більшість з яких не мають паралелей в інших фольклорних виданнях.

Поодинокі зразки псалмів та пісень, записані В. Горленком на Полтавщині, зберігаються в рукописних фондах ІМФЕ (ф. 28 - 3 , од. зб. 312; ф. 1 — к. 2 , од. зб. 36; ф. 28 - 3 , од. зб. 38 — всього 25 аркушів). Їх перегляд засвідчує, що він не тільки записував, а й досліджував дані тексти. Так, до кожного зразка подано вказівки на їх паралелі у виданнях М. Максимовича, П. Чубинського, А. Метлинського та ін. Інколи зустрічаються коментування такого типу: "У Чубинського є кінець, але мій варіант дуже відмітний від Чубинського" (ф. 28 — 3, од. зб. 312). Таким чином, дані тексти виявилися варіантами вже відомих записів, і тому В. Горленко не поспішав віддавати їх до друку.

Окремі записи дум В. Горленка зберігалися в архіві П. Мартиновича, які К. Грушевська опублікувала у двотомному виданні "Українських народних дум" (1927, 1931). Там було вміщено 23 варіанти дум, записаних В. Горленком у 1880—1885 роках від кобзарів М. Кулика, І. Крюковського, Є. Перепелиці, Хв. Баші, Вакуленка, З. Кузьменка (Сокура). Аналізуючи дані записи дум, К. Грушевська, зокрема, відзначала, що "тексти Горленко записав докладно, без скорочень, і вони своїм виглядом викликають повне довір'я до своєї точности", і вважала В. Горленка одним із "першорядних записувачів" [71].

Про особливе місце В. Горленка в культурному житті України свідчить і його епістолярна

спадщина, яку останнім часом ретельно досліджує І. Забіяка [72], і яку ще К. Грушевська вважала "дуже важливим документом в історії нашої етнографії" [73]. Сьогодні встановлено, що В. Горленко листувався із 127 кореспондентами [74]. Серед них такі відомі культурні діячі, як В. Антонович, Д. Багалій, Ганна Барвінок, Б. Грінченко, І. Житецький, Є. Ківлицький, М. Костомаров, П. Куліш, О. Лазаревський, О. Лашкевич, Ф. Лебединцев, О. Левицький, П. Мартинович, Панас Мирний, В. Науменко, М. Петров, О. Пипін, Б. Познанський, І. Рудченко, Д. Яворницький, французький письменник Д. Рош. Найбільше листів було написано на ім'я О. Лазаревського (62 п. в.), О. Левицького (62 п. в.), П. Мартиновича (126 п. в.), Панаса Мирного (85 п. в.) та Д. Роша (180 п. в.). Ці листи вже були в полі зору таких дослідників, як К. Грушевська [75], Є. Рудинська [76], І. Борщак [77], І. Забіяка [78], які відзначали, що "публічна діяльність [В. Горленка – *Л. К.*] має фольклорно-етнографічний, історико-краєзнавчий зміст, для вираження якого він здійснював неодноразові експедиції (екскурсії) по Київській, Полтавській та Чернігівській губерніях" [79].

Серед дослідників існує думка, що це В. Горленко заохотив П. Мартиновича до етнографії. У некролозі Д. Дорошенка читаємо: "Він же [Горленко – *Л. К.*] навернув до етнографічних студій і талантовитого українського художника П. Мартиновича" [80]. Те саме повторює і Є. Рудинська: "Навернув до етнографічних студій молодих діячів, зокрема Мартиновича" [81]. Проте листування В. Горленка з П. Мартиновичем, як вже відзначала К. Грушевська, доводить, що "се Мартинович "розкривав очі Горленкові" на прикмети народнього українського мистецтва [...] і він же впливав на його етнографічні погляди" [82]. Цей вплив завершився тим, що В. Горленко вирішив залишити етнографію, оскільки його робота не відповідала методичним вимогам П. Мартиновича. "Дело в том, – признавався він у листі від 10 липня 1887 року П. Мартиновичу, – что я невольно сравнивал свое поверхностное и дилетантское отношение к делу с вашим, всесторонним и глубоким. Я видел ясно, что с таким легким знанием народнаго быта и жизни нечего и соваться там, где дело захватывает всего человека" (Інститут літератури, ф. 102, № 20).

Таким чином, в українській фольклористиці В. Горленко одним із перших замислився над проблемами дилетанства, він навіть відіслав П. Мартиновичу всі власні записи як порівняльний апарат для майбутнього видання фольклорного збірника П. Мартиновича. Дослідники по-різному оцінювали такий відхід В. Горленка від етнографії. І. Забіяка вважає, що "це не була зовсім правильна думка, а тим більше рішення", що "справа в надмірній самокритиці В. Горленка, який далі її і не пішов" [83]. На думку К. Грушевської, "відречення Горленка від етнографічної роботи немов символізувало новий етап в історії самої етнографії, і етап безумовно позитивний, поступовий: перевагу спеціяльного збирацтва над дилетанством" [84]. Проте В. Горленко не переставав цікавитися народною культурою впродовж всього життя, про що свідчить його подальше листування з П. Мартиновичем, О. Гавриловим, О. Лазаревським, Б. Грінченком, О. Левицьким, Панасом Мирним та іншими культурними діячами. Дослідники також наголошували на тому, що місце етнографічних зацікавлень в його житті було велике і міцне, що "любов до народнього побуту та мистецтва не покидала Горленка ніколи" [85].

Проживаючи часто у Петербурзі, В. Горленко духовно не поривав з Україною, зізнаючись у листі до збирача народної творчості О. Гаврилова, що "лише тут, на півночі, відчуваєш всю необхідність напруження всіх наших інтелектуальних сил для врятування нашої народності" [86]. "Общерусская жизнь" росте й росте в широчінь, – наголошував В. Горленко, – усмоктуючи в себе багато дорогоцінного, що нам належить, і якщо ми не будемо жити для захисту духовного капіталу нашої батьківщини, то про неї залишаться тільки приємні спогади!" [87].

Працюючи у Петербурзькій бібліотеці, В. Горленко знаходить багато відомостей з поля української культури, про що він із захопленням повідомляє О. Лазаревському у листі

від 10 березня 1888 року: "Тут на кожному кроці наштовхуєшся на невідкладність укладання і видання південноруської історичної та іншої бібліографії. Поки не буде в нас такої — не буде й школи південноруських досліджень" [88]. Як бачимо з іншого листа В. Горленка до О. Лазаревського, він мріяв "завоювати у свідомості російського суспільства визнання [...] самостійних творчих сил" української інтелігенції, щоб "з нами рахувалися" [89]. Тому з таким ентузіазмом продовжує шукати зразки національної культури, популяризуючи їх у своїх статтях. Так, у січні 1888 року В. Горленко їде до Березані, де розпродавалося майно етнографа П. Лукашевича, і привозить звідти його етнографічні записи, які згодом передає Б. Грінченкові для публікації.

Він також турбується про збереження фольклорних записів лікаря і етнографа О. Гаврилова, який помер у 1888 році, і за матеріалами, наданими йому П. Мартиновичем, вміщує некролог в "Киевской старине" (1889, № 1, с. 246—247), підписуючись також його прізвищем. Відгукується на вихід фольклорних видань М. Янчука, Б. Грінченка, підтримує порадами П. Мартиновича. "Большое спасибо Вам, многоуважаемый Борис Дмитриевич за "Литературу украинского фольклора", — писав В. Горленко Б. Грінченку у листі від 1 червня 1901 року .— Но удивительно как могли Вы составить этот указатель вдали от больших библиотек?" (Інститут рукописів Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського, ІІІ, 36111.) Повідомляє П. Мартиновича про фольклорні збірники Б. Грінченка, зазначаючи, що вони ніяк не перегукуються з його матеріалами: "...все ваши записи совершенно оригинальны и подобных им в Черниговском сборнике нет" (ІМФЕ, ф. 11—3, од. зб. 176). Турбується про видання фольклорного доробку П. Мартиновича, заспокоює його стосовно втрати частини записів: "...я потерял также 9 / 10 из того, что мог получить от жизни. Конечно, я об этом всем тоскую, но тоской ничему не поможешь. Будем делать, что еще можем, но не будем отчаиваться [...]. Из записей Ваших пропало, собственно говоря, чрезвычайно мало, а сохранились драгоценности, каких [...] нет ни у кого. Все сохранившееся касается Вашей родины и народа, которые Вы горячо любите. Спася это сокровище, Вы не имеете права зарывать его в землю и несмотря на маленькие потери и пропуски обязаны обнародовать" (ІМФЕ, ф. 11—3, од. зб. 176).

П. Мартинович завжди прислухався до порад побратима, довіряв йому і дякував за щирість і увагу, як видно з його листа від 21 липня 1887 року: "Спасибо Вам и за Ваше внимание и отношение ко мне. Я только знаю, что пока я и умру, то никогда и ни от кого не получал и не получу таких писем, как от Вас получил. В моей жизни я не встречал никого, чьи бы мысли, высказанные по поводу чего нибудь в письмах или в статьях мне так нравились, такое производили на меня впечатление и так своеобразно трогали меня как то, что я читал в Ваших статьях" (ІМФЕ, ф. 11—3, од. зб. 47).

Проживаючи останні роки в Петербурзі і друкуючись у російських періодичних виданнях, В. Горленко не припиняв турбуватись про українську культуру і поруч із оглядами творів російських і зарубіжних письменників друкував матеріали, присвячені Т. Шевченку, М. Гоголю, І. Котляревському, Г. Квітці-Основ'яненку, минувшині України [90], брав активну участь у підготовці до видання повного зібрання творів П. Куліша [91], зізнаючись у листі до Панаса Мирного, що "не написав жодного слова, супротивного [власним — *Л. К.*] переконанням і нечесного" [92].

В. Горленко мав наміри написати нариси про гайдамаччину, зробити "велике розкішне видання про Малоросію у розумінні речових і духовних її пам'ятників" [93], мріяв про повернення в Україну та 14 (27) квітня 1907 року несподівано помер на 52-му році життя. Поховано його в рідному селі Ярошівка (тепер Українське Талалаївського району Чернігівської області) поруч із могилами батька і матері на козацькому кладовищі.

Василю Горленку належить почесне місце в історико-культурному житті України кінця XIX — початку XX ст. поруч із такими громадськими і культурними діячами, як Б. Грінченко, Т. Зіньківський, М. Дикарев, В. Доманицький, для яких "національна справа стала головним рушієм усієї праці [...] на терені літе-

ратури, мистецтва, етнографії і загалом захисту твердження духовності свого народу" [94]. Їх фольклористично-етнографічна діяльність мала виразне громадське спрямування і була підпорядкована єдиній меті — боротьбі за національне відродження України.

Національна ідея знайшла своє відображення в усіх публікаціях В. Горленка, незважаючи на те, що писав він їх, як І. Житецький та О. Потебня, мовою іншого народу. "Треба потужно перейнятися інтересами своєї нації, щоб і в таких формах угледіти яскраву українську творчість української душі" [95] — так із захопленням писав про В. Горленка дослідник С. Білокінь. Його дослідження кобзарських традицій були глибокими і тривалими і належать "до найцінніших наукових тез у досліді кобзарства" [96]. Збирацька робота В. Горленка, як і П. Мартиновича, за оцінками дослідників [97], "являється взірцем для инших подібних робіт, що підготовляють ґрунт для дальших теоретичних дослідів" і "зв'язується з тою романтичною течією, що винесла на собі перші початки інтересу до дум на початку століття і в дійсності зберегла для нас сю поезію" [98], замикаючи собою романтичний період збирацтва в сфері думового епосу і репрезентуючи найцікавішу форму цієї роботи. Записи В. Горленка важливі для визначення кобзарських шкіл, а також додають чимало нових варіантів, доповнень до історії обробки певних тем у кобзарсько-лірницькому осередкові.

В. Горленко один із перших в українській фольклористиці намагався порушити проблеми дилетанства, усвідомлюючи народну творчість, зокрема кобзарство і лірництво, як громадський феномен, як частку народного духу, що ставить простого селянина на несподівану висоту і примушує освідченого інтелігента вчитися в нього поезії та мудрості. Він виступав проти поверховості та ідеалізації у вивченні кобзарства, прагнув дослідити його корені та психологію. Можна подивуватися, як неодноразово наголошували дослідники, з тієї самовідданості, з якою "сей витончений "естет" поринав у грубу і навіть огидну обстановку жебрацького життя, щоб наблизитись до кобзарів і зберегти від забуття цінний етнографічний матеріал. Подивуватися і продовжити його справу на терені національної фольклористичної науки.

[1] *Франко І.* Зібр. тв.: У 50т. — К., 1984. — Т. 41. — С. 491.

[2] Енциклопедія українознавства. — Л., 1994. — Т. 3. — С. 1000.

[3] *Іоаніді А.* Великий науковий доробок (Дослідження та публікації фольклору на сторінках "Киевской старины" // Народна творчість та етнографія (НТЕ). — 1968. — № 3. — С. 32.

[4] *Шевчук В.* Доля і недоля Василя Горленка // Дорога в тисячу років. — К., 1990. — С. 281.

[5] *Опришко В.* Горленко і сучасність // Матеріали науково-практичної конференції, присвяченої 150-річчю від дня народження В. П. Горленка. — К., 2004. — Вип. 1. — С. 34.

[6] Записки Наукового товариства імені Т. Шевченка (ЗНТШ). — 1898. — Т. 25. — С. 30.

[7] *Сумцов М.* Діячі українського фольклора. — Х., 1910. — С. 116—117.

[8] Літературно-науковий вісник (ЛНВ). — 1898. — Т. 3. — Кн. 9. — С. 155—156; Записки Наукового товариства імені Т. Шевченка. — 1898. — Т. 25. — С. 28—30.

[9] Україна. — 1907. — Т. 2. — С. 215.

[10] *Дорошевич О.* Естет і поміщик // Життя й революція. — 1925. — Кн. 11. — С. 61—66.

[11] *Рудинська Є.* Листи Василя Горленка до Панаса Мирного. 1883—1905. — К., 1928; В. Горленко // Записки історико-філологічного відділу. — 1927. — Кн. 12. — С. 304—318.

[12] *Грушевська К.* З етнографічної праці 1880-х років (До листування П. Мартиновича і В. Горленка) // Науковий збірник за рік 1929. Записки історичної секції Всеукраїнської академії наук. — К., 1929. — Т. 32. — С. 136—201; *Грушевська К.* Українські народні думи. — К., 1927. — Т. 1. — С. 113—123.

[13] *Степович А.* З листування В. П. Горленка // Записки історико-філологічного відділу. — 1929. — Кн. 23. — С. 268—270.

[14] *Ротач П.* Дослідник, колекціонер // Колгоспник Талалаївщини. — 1961. — 25 лютого; В. Горленко // Укр. календар. — 1973. — С. 151—153. *Шевчук В.* Майстер кришталевих тонів // Літературна Україна. — 1967. — 15 серпня; *Його ж.* Шукач "перлів многоцінних". (Фольклорист і етнограф Василь Горленко) // НТЕ. — 1971. — № 3. — С. 78—82; *Ступак Ю.* Визначний мистецький критик // Деснянська правда. — 1971. — 20 жовтня.

[15] НТЕ. — 1971. — № 3. — С. 82.

[16] *Іоаніді А.* Великий науковий доробок (Дослідження та публікації фольклору на сторінках "Киевской старины") // НТЕ. — 1968. — № 3. — С. 32—38.

[17] *Кирдан Б.* Собиратели народной поэзии. — М., 1974. — С. 138—146, 233.

[18] До проблеми "М. Горький і українська література" (З листування В. Горленка з Б. Грінченком) / Вступ, публікація і коментарі Є. Мітельмана // Радянське літературознавство. — 1985. — № 4. — С. 63—66.

[19] *Шевчук В.* Доля й недоля Василя Горленка // Дорога в тисячу років. – К., 1990. – С. 281–295; Валентин Малецький (псевд. В. Шевчука). Житейські і творчі стежки Василя Горленка // Наука і культура. – К., 1988. – Вип. 22. – С. 396–403.

[20] *Білокінь С.* Борг перед Василем Горленком // Слово і час. – 1993. – № 1. – С. 12–14.

[21] *Забіяка І.* Дорога майже в сто років // В. Горленко. Південно-руські образи та портрети / Репринтне відтворення видання 1898 року – К., 1993; Василь Горленко і "Киевская старина" // Академія пам'яті професора В. Антоновича. – К., 1994. – С. 202–206; "Залишаюсь глибоко відданим – В. Горленко". Листи Василя Горленка до Ганни Барвінок // Хроніка 2000. Наш край. – 1993. – № 1, 2. – С. 73–82; Епістолярна спадщина Василя Горленка. Монографія. – К., 2002; Василь Горленко – журналіст, науковець, людина // Матеріали науково-практичної конференції, присвяченої 150-річчю від дня народження В. П. Горленка. – К., 2004. – Вип. 1. – С. 4–12.

[22] *Ротач П.* Ярошівський працелюб // Світло рідної хати. – Талалаївка, 1989. – С. 16–22; *Його ж.* Василь Горленко гідний нашої пам'яті // Трибуна хлібороба. – 18 листопада; "Рідні палестини" Василя Горленка // І слово, і доля, і пам'ять... Статті. Дослідження. Спогади. – Полтава, 2000. – С. 38–48; Українство Василя Горленка // Матеріали наук.-практ. конференції, присвяченої 150-річчю від дня народження В .П. Горленка. – К., 2004. – Вип. 1. – С. 13–21.

[23] *Опришко В.* Горленко і сучасність // Матеріали наук.-практ. конференції, присвяченої 150-річчю від дня народження В. П. Горленко. – К., 2004. – Вип. 1. – С. 28–35.

[24] *Білокінь С.* Борг перед Василем Горленком // Слово і час. – 1993. – № 1. – С. 12.

[25] *Забіяка І.* Епістолярна спадщина Василя Горленка. Монографія. – К., 2002. – С. 5.

[26] Там само. – С. 126.

[27] Там само. – С. 32.

[28] *Борщак І.* Українець-європеєць Василь Горленко (1853–1907). З невиданих документів із ілюстраціями // Україна (Париж). – 1953. – Ч. 10. – С. 860.

[29] Збірка В. Горленка // *Грушевська К.* Українські народні думи. – С. 114.

[30] *Шевченко Т.* Повне зібрання творів: У 6 т. – К., 1964. – Т. 6. – С. 236.

[31] *Забіяка І.* Василь Горленко – журналіст, науковець, людина // Матеріали наук.-практ. конференції, присвяченої 150-річчю від дня народження В. П. Горленка. – К., 2004. – Вип. 1. – С. 5.

[32] Україна. – 1907. – Т. 2. – С. 215.

[33] *Грушевська К.* Українські народні думи. – С. 114.

[34] *Там само.* – С. 115.

[35] Науковий збірник за рік 1929. Записи історичної секції ВУАН. – К., 1929. – Т. 32. – С. 154.

[36] *Там само.* – С. 159.

[37] *Грушевська К.* Українські народні думи. – С. 119.

[38] Киевская старина. – 1884. – № 1. – С. 21.

[39] Там само. – С. 42.

[40] *Грушевська К.* Українські народні думи. – С. CXXI.

[41] Киевская старина. – 1884. – № 12. – С. 646.

[42] Там само. – № 2. – С. 350.

[43] Там само. – С. 664.

[44] Там само.

[45] *Забіяка Г.* Василь Горленко – журналіст, науковець, людина // Матеріали науково-практичної конференції – К., 2004. – Вип. 1. – С. 8.

[46] Киевская старина. – 1886. – № 10. – С. 370.

[47] Там само. – 1885. – № 8. – С. 740–743.

[48] Там само. – 1886. – № 1. – С. 111–123.

[49] Там само. – 1889. – № 1. – С. 245–246.

[50] Там само. – С. 246–247.

[51] Там само. – 1890. – № 7. – С. 132–134.

[52] Там само. – 1885. – № 8. – С. 740.

[53] Там само.

[54] Там само. – 1889. – № 1. – С. 247.

[55] Там само. – 1885. – № 8. – С. 743.

[56] Там само. – 1889. – № 1. – С. 246.

[57] *Забіяка І.* Василь Горленко і "Киевская старина" // Академія пам'яті професора Антоновича. – К., 1994. – С. 205.

[58] Киевская старина. – 1883. – № 6. – С. 366–370.

[59] Там само. – 1885. – № 2. – С. 369–376.

[60] Там само. – 1893. – № 3. – С. 560–566.

[61] Там само. – 1887. – № 2. – С. 342–345.

[62] Там само. – 1889. – № 9. – С. 788–790.

[63] Там само. – 1883. – № 5. – С. 146–154.

[64] Там само. – 1888. – № 9. – С. 78–80.

[65] Там само. – 1883. – № 5. – С. 353–370; № 11. – С. 484–493.

[66] Там само. – 1885. – № 2. – С. 369–376.

[67] Там само. – 1893. – № 1. – С. 41–76.

[68] Літературно-науковий вісник. – 1898. – Т. 3. – Кн. 9. – С. 155.

[69] Южнорусские очерки и портреты. – К., 1898. – С. 212–213.

[70] Там само. – С. 214.

[71] *Грушевська К.* Українські народні думи. – С. 116.

[72] *Забіяка І.* Епістолярна спадщина Василя Горленка…

[73] *Грушевська К.* З етнографічної праці 1880-х років... – С. 138.

[74] *Забіяка І.* Епістолярна спадщина Василя Горленка. – С. 8.

[75] *Грушевська К.* З етнографічної праці 1880-х років... – С. 136–201.

[76] *Рудинська Є.* Листи Василя Горленка до Панаса Мирного. 1883–1905. – К., 1928.

[77] *Борщак І.* Дені Рош (1868–1951) // Україна. – 1951. – Ч. 6. – С. 477–479; *Його ж.* Українець-європеєць Василь Горленко (1853–1907) // Україна. – 1953. – Ч. 10. – С. 857–861.

[78] *Забіяка І.* Епістолярна спадщина Василя Горленка. – С. 8.

[79] Там само. – С. 125.

[80] Україна. – 1907. – Кн. 5. – С. 125.

[81] *Рудинська Є.* Листи Василя Горленка до Панаса Мирного. – К., 1928. – С. 5.

[82] *Грушевська К.* З етнографічної праці 1880-х років... – С. 150.

[83] *Забіяка І.* Епістолярна спадщина Василя Горленка. – С. 44.

[84] *Грушевська К.* З етнографічної праці 1880-х років... — С. 151.
[85] Там само. — С. 150.
[86] Із листа В. Горленка до О. Гаврилова 29 лютого 1888 року // *Забіяка І.* Епістолярна спадщина Василя Горленка. — С. 51.
[87] Там само.
[88] Там само.
[89] Там само. — С. 72.
[90] *Горленко В.* Отблески. Заметки по словесности и искусству. — С.Пб., 1905.
[91] *Забіяка І.* Епістолярна спадщина Василя Горленка. — С. 177—192.
[92] Там само. — С. 119.
[93] Там само. — С. 115.
[94] *Ротач П.* Українство Василя Горленка // Матеріали науково-практичної конференції. — К., 2004. — Вип. 1. — С. 19.
[95] *Білокінь С.* Борг перед Василем Горленком // Слово і час. — 1993. — № 1. — С. 13.
[96] *Грушевська К.* Українські народні думи. — С. 115.
[97] Там само. — С. 130.
[98] *Шевчук В.* Шукач “перлів многоцінних” (Фольклорист і етнограф Василь Горленко) // НТЕ. — 1971. — № 3. — С. 79.

The article contains a detailed biographic essay about folklore and ethnographic activity of outstanding journalist, writer, ethnologist, collector, art historian and public figure Vasyl Horlenko. He collaborated with famous contemporaries of his epoch, especially Mykola Kostomarov, Porfiriy Martynovych and others. The investigator gives rich archive material, in particular ‘Kievskaya Starina’ publications. It proves that Horlenko had a powerful influence on Ukrainian cultural life at the end of the 19th century and the beginning of the 20th century.

ЛЕМКІВСЬКИЙ МУЗИЧНИЙ ФОЛЬКЛОР – РОЗВИТОК ЧИ ЗАНЕПАД? (на матеріалах експедицій у Західну Україну)

Катерина КУЧЕРЯВА

У зв'язку з тенденцією до універсалізації діалектів мови та втрати реліктових явищ культури, котрі ще збереглися у фольклорі українських переселенців з Лемківщини, це дослідження ми присвятили вивченню фольклорної традиції лемківської етнографічної групи, яка живе дисперсно у західних, східних, південних областях України та поза її межами

Лемки — найзахідніша етнографічна група українців, які споконвічно проживали на території України по обох схилах Східних Бескидів (між річками Сяном і Ужем — на сході та Попрадом і Дунайцем — на заході), це невіддільна частина українського народу. Лемківщина — українська етнографічна область, заселена лемками, становить територіальний клин довжиною 140 і шириною 25—50 км. Назву "лемки" виводять від часто вживаного в них слова "лем" (лише). Міжкордонне геополітичне розташування Лемківщини (48 % території — в Польщі, 41 % припадає на територію Словаччини й 11 % належить до складу України) було причиною важких випробувань для краю, особливо в 40-х роках XX ст., коли понад 200 тис. лемків зазнали депортації, а 140 тис. осіб малими групами (по дві родини на село) було розсіяно на північному заході Польщі. Після виселення лемків з північної Лемківщини їх територія охоплює нині лише південну частину, яку ще називають Пряшівщиною [1].

Про історію Лемківщини близько 500 розвідок, нарисів, статей, кілька наукових праць та монографій написано І. Красовським (1927 р. нар.) — істориком-етнографом, лемком з с. Дошно Сяніцького повіту. В 1998 році Інститут народознавства спільно з Товариством "Лемківщина" у м. Львові видав "Ілюстровану історію Лемківщини" Юліана Тарновича [2], що містить карти, фотоілюстрації та географічний список місцевостей.

За припущеннями вчених, прародичами лемків було східнослов'янське плем'я, що його літописці називали "білими хорватами", котре у VII ст. заселило Західні Карпати. Назва "білі" означала західні, оскільки, у давніх народів сторони світу позначалися кольорами: білий — захід, зелений — схід, червоний — південь, чорний — північ. А хорвати, ймовірно, умовна географічна назва від слів "гори", "горби" — горвати (хорвати)... Самі ж вони називали себе "русами", "русинами". Переселившись на Балканський півострів, частина населення Карпат, що вже звиклася з назвою "хорвати", зберегла її [3]. У 992 році Володимир (Великий) приєднав русинів Західних Карпат до Київської Русі, що не могло не вплинути позитивно на розвиток культури, мистецтва, писемності, архітектури, зміцнення християнства, яке поширили тут брати-монахи з Болгарії Кирило і Мефодій.

Говірка лемків особлива. Мова насичена архаїзмами та словами й виразами, запозиченими зі словацької, польської, угорської, німецької мов. Лемківський діалект — це крайній південно-західний діалект української мови, що становив предмет окремого дослідження в роботах І. Верхратського [4], Ф. Жилка [5]. Особливості говору найвиразніше виявляються у фонетичній системі та словниковому складі. Наголос як у північно-словацьких говорах і польській мові одномісний — на передостанньому складі, наприклад: в**о**да, в**и**но, гр**и**би, сн**о**пи. Поширене закінчення *-ове*, наприклад, *братове, пташкове, плугове* в називному відмінку множини іменників, відбулося ствердіння давніх м'яких приголосних *р, ц* (в суфіксах) та інших приголосних в кінці слів. Давній звук *о* перейшов в *і*, наприклад, *к'ін', в'із, н'іс'*, хоч у говірках сусідніх зі словацькими давній звук *о* зберігається. Давній звук *е* переходить в *і(у)*, наприклад, *л'уд, пал'унка*; збереглося давнє закінчення в називному відмінку множини іменників чоловічого роду: *парібци, войаци*. Спільне зі східнословацькими говорами закінчення —ох у род., місц. відмінках не тільки іменників чоловічого роду, але й жіночого та середнього. Наприклад: *до хлопох, на йар-*

маркох, по камінц'ох. Використовується прийменник *ку-ґу: ку нам*, перед дієсловом вживається частка "*ся*", наприклад, *я ся буду, ся ходила* та ін.

До Першої світової війни всі церкви на Лемківщині належали до греко-католицької конфесії, а спроби поширення православ'я швидко згасали, не маючи підґрунтя. Проте, у 1926 році після віча в с. Тилява цей рух набрав масового характеру і селяни Святкової Великої і Малої, Свіржової Руської, Котані та навколишніх сіл прийняли православ'я [6].

Лемківський фольклор — одна з найцікавіших частин української усної словесності, що привертає особливу увагу народознавчої науки. На ниві дослідження та фіксації музичного фольклору краю працювало також чимало визначних постатей української та зарубіжної фольклористики. Серед них видатний вчений-музиколог і фольклорист **Ф. Колесса,** збірка якого "Народні пісні з Галицької Лемківщини" [7] (1929 р.) і досі залишається найґрунтовнішим дослідженням, орієнтиром і критерієм діяльності для науковця, неперевершеним зразком кропіткої музично-фольклористичної роботи. Матеріал збірки — результат трьох експедицій на Лемківщину в села Сяніцького, Горлицького, Грибівського та Новосандецького повітів. В 1911 р. Колесса записував пісні в Дошні й Волтошовій, в 1912 р. — Ропиці й Пантні, Усті Руському та Ганчові, Висові й Квятоні, Ставіші та Брунарах Вижніх, в 1913-у в с. Андріївка та Поворозник Новосандецького повіту. Про успіхи збирацької діяльності цього періоду вчений так відгукувався у передмові збірки: "...величезне багатство пісень у тих сторонах засвідчує та обставина, що вибравшися на два дні в гори записав я у Ясliській Волі нижній 27 пісень, а в Шклярах протягом 5—6 годин 65 пісень, незвичайна живучість народньої поезії виявилася особливо в Пантні, де я зібрав того літа 134 пісні" [8]. Та найбільше "жниво" принесла збирачеві десятиденна поїздка в села, розташовані недалеко від чехословацького кордону — Устя Руське, Ганчова й Висова. Всього за другу експедицію в гори Горлицького і Грибівського повітів зібрано 269 пісень. Найменше матеріалу принесла третя експедиція в села над Попрадом коло Жегестова — Андріївку та під Криницею — Поворозник. Всього 49 пісень.

Співали здебільшого селяни-хлібороби, переважно дівчата й молоді жінки, рідше старші жінки та, як виняток, — чоловіки, понад 40 зразків записані від інтеліґенції, вчителів, вихованців духовної семінарії (І. Гомик, М. Лукашевичівна, Ю. Назаревич, О. Фаленчак, М. Менцінський). Із 820 мелодій збірника, враховуючи варіанти, 186 зафіксовані за допомогою фонографа, решта — з голосу співаків на місці запису.

У збірнику подана детальна паспортизація всього зібраного матеріалу: вказані повіти й села, прізвища співаків-селян, від яких записано пісні з примітками автора щодо індивідуальності та особливостей кожного виконавця, наприклад, Пантна — пов. Горлиці: Вольняк Антошка, 17-літня дуже співолюбива дівчина, співала найбільше і найкраще; Ганчова — пов. Горлиці: Пирч Марія — старенька жінка 65 літ, співала дрожачим голосом; Волтошова — пов. Сянік: Кася Драгуз — 17-літня, незвичайно музикальна й талановита дівчина; Ясліська воля нижня — пов. Сянік: записувано в хаті Стефана Шубяка, найбільше пісень проспівала Нацка Шубяк... [9]

Південні терени проживання лемків, себто округи Пряшівського краю Словаччини в 1958 році під час трьох поїздок вивчали Ю. Цимбора, А. Подгаєцький та колишні студенти, слухачі музичного виховання педагогічного факультету (зміст?). Таким чином постав "Збірник українських народних пісень Пряшівського краю" [10] за редакцією Ю. Костюка, що містить 263 мелодії з текстами та 58 пісенних варіантів із шістдесяти сіл, дванадцяти округів з українським населенням. Хоча збірник має значну пізнавальну і наукову вартість, є своєрідним документом історії, головним його недоліком є схематичність пісенних транскрипцій.

У 1967 році світ побачила видана "Музичною Україною" збірка **М. Соболевського** "Лемківські співанки" [11]. До неї увійшло 150 пісень, записаних в с. Устя Руське Горлицького повіту. Левову частку в ній складають пісні про кохання — 62, побутових — 56, жартівливих — 17. У незначній кількості представлені пісні весільні, емігрантські, вояцькі — 13 зразків кожного жанру. Слово від автора доповнене передмовою українських фольклористів — С. Грици та Л. Ященка, в якій мовиться про

самобутність лемківської пісні, її жанровий, тематичний склад, вдачу та менталітет лемків; подано словник діалектних слів.

Розділ книги "У истоков народной музыки славян" [12] Володимира Гошовського – "По следам одной свадебной песни славян", присвячений дослідженню етногенезу весільної ладканки на території Закарпаття, Східної Словаччини, Чехії, колишньої Галицької Лемківщини, Югославії, Моравії. Картографування та дані мелогеографічного дослідження вказують, що даний тип весільної пісні, хоч і набув поширення на вказаних територіях, проте належить виключно одній етнографічній групі українців, а саме – лемкам, а відшукані варіанти є свідченням асиміляційних процесів, що відбувалися з давнини.

Справу Ф. Колесси продовжив **О. Гижа** – глибокий поціновувач своєї культури, хоч за фахом не музикант, він зробив чималий внесок у справу фіксування та увіковічнення лемківського музичного фольклору. Його збірка "Українські народні пісні з Лемківщини" [13] (1972 р.) за загальною редакцією С. Грици, доповнена передмовою фольклористки "На схилах Карпатських Бескидів", нараховує 300 пісенних зразків з рідного збирачеві села Висова, та сіл Рихвалд, Розділля, Устя Руського Горлицького повіту, с. Богуша, Криниця, Мохначки Нижньої, Солотвини, Тилич, повіт Новий Санч, с. Волиці, Дошно, Репедь повіт Сянік. Зібрано інформацію від 20 жінок та 12 чоловіків. Найширше в збірнику представлена любовна лірика – пісні про кохання, дівочі та парубочі пісні, весільний цикл систематизовано за його дією, поданий словник діалектних слів (424 приклади). Матеріал збірки був схвально сприйнятий сучасниками, послідовниками досліджень у галузі духовної культури Лемківщини та активно залучався до репертуару самодіяльних і професійних хорових колективів.

Обробки лемківських народних пісень для голосу в супроводі фортепіано, для хору представлені у збірках Б. Дрималика [14] та І. Майчика [15].

Популяризацією самобутньої музичної лемківської традиції переймався також композитор і диригент, заслужений діяч культури Польщі, член Спілки польських композиторів Я. Полянський (1930–1994) [16]. Дружиною композитора після його смерті підготовлена до видання збірка пісень, зібраних ним, що складається з 3000 прикладів. Крім того, записи та обробки лемківських пісень друкувалися 9 років поспіль на лемківській сторінці щотижневої газети "Наше слово" (Варшава).

Значну увагу лемківській проблематиці приділено в науковому доробку С. Грици, зокрема у статті "Фольклор українців у між- і внутрішньоконтинентальній міграції" [17] та "Спільність мелодичних типів у слов'янській пісенності Карпат" [18]. Серед праць науковця є робота присвячена емігрантській пісенності [19], де переважну частину матеріалу складають лемківські пісні. Вчена дала наукову оцінку та надала фахову допомогу при систематизації та класифікації зібраного матеріалу з Лемківщини при упорядкуванні збірників О. Гижі та М. Соболевського.

При наявності значного опублікованого матеріалу лемківських пісень ми прагнули зібрати від етнофорів максимальну кількість зразків музичного й словесного фольклору, що побутує сьогодні, та простежити його трансформацію в нових умовах проживання переселенців, що є вельми цікавою проблемою не тільки з огляду на самі іманентні риси народної творчості, але й зважаючи на сучасні етнічні процеси; з'ясувати форми впливу на етнічну культуру лемків народної культури тих слов'янських народів, в оточенні яких вони перебували чи перебувають, зафіксувати реліктові моменти лемківської культури, що підпадають під вплив міста, стираються, уніфікуються; простежити психологічні зміни у свідомості переселенців під впливом нового оточення, сприйняття лемківських пісень українським середовищем – тобто здійснити комплексну музикознавчу, історичну, соціологічну та етнографічну характеристику лемківського музичного фольклору, виявити його видозміни в новій ситуації буття, з'ясувати проблему "свій серед своїхн", простежити ступінь збереженості фольклорного репертуару, його трансформацію і т. п....

Наші фольклорно-польові матеріали були зібрані та впорядковані впродовж 2005–2006 років. Об'єктом дослідження стали терени Західної України, куди після підписання договору про обмін народами (від 9 вересня 1944 р.) масово вивозили українських горян.

Відбулося 10 фольклорних експедицій до сіл і міст Тернопільської області – с. Монастириська, с. Підзамочок, с. Підгайчики, с. Зеленча, с. Ягільниця та Нагір'янка; Івано-Франківська обл. – м. Долина, с. Копанки, Брошнів-Осада, с. Глубоке; Закарпатська обл. – с. Зарічево [20], Порошково, Залуж. Зібрано понад 330 зразків музичного, словесного фольклору, опис весільного обряду, зразки інструментальної музики.

Інформатори, з якими нам довелося працювати – етнофори лемківського фольклору, переселені з сіл Лемківщини: Юрково Жешувського воєводства (Польща), с. Квятонь, Боднарка, Брунари вишні, Липна, Незнаєва Горлицького повіту, с. Терстяна, Ріпник, Ванівка, Барвінок Кроснянського р-ну, с. Поворозник, Почта Грибів Новосанчівського р-ну та автохтони з сіл Закарпатської обл.

Вік інформаторів становив 60–90 років. Переважно це селяни пенсійного віку, з 2-, 3-, 4-, 7-класною освітою, вихователі, вчителі, учасники самодіяльних хорових колективів. Серед них особливо хотілося б згадати Ракочи Ганну, Домбровську Ольгу, Стець і Щербу Марію, Казимирович Юлію, Чарноша Миколу, Шийко Антоніну, Бамборак Теодору, Годжик Катерину, Процько (Щавинську) Дар'ю, Ханас Парасковію, Зубрицьку Ольгу, Пекар Ганну та Любу, без яких хід дослідницької роботи був би неможливим.

В залежності від змісту, функції та зв'язку з відповідними обрядами календарного і родинного комплексів, обрядові пісні розподіляють на календарно-обрядові та родинно-обрядові. Домінуючим у репертуарі переселенців з Лемківщини є пісні родинно-обрядового циклу, значно менший відсоток складають календарно-обрядові пісні. Вдалося зафіксувати декілька балад на відомі сюжети – дівчина-воїн, чоловік-вбивця, жінка покидає чоловіка, – жартівливо-пародійних та емігрантських пісень, новотворів про виселення. Обрядовий пласт представлений колядками, собітковими (виключно лемківський жанр того ж типу, що загальноукраїнські купальські пісні) та весільними піснями.

Паралельно з фіксуванням зразків музичного фольклору лемків, наше дослідження супроводжувалося пошуком мелодичних варіантів у збірниках українських та зарубіжних видань: С. Людкевича, Й. Роздольського, В. Гошовського, Б. Бартока, З. Кодая, Ф. Сушила, О. Кольберга, Ф. Кухача, В. Жганеца, Фр. Бартоша, Л. Яначека...

Суперечливе колись питання про фольклор та фольклоризм залишилося актуальним і в наш час, адже численні колективи художньої самодіяльності, що виконують народну пісню на українській естраді, зокрема лемківську, пропонують до уваги слухачів зразки вторинного фольклору. Ці зразки, однак, мають свою вагу і значення, становлячи після автентичного фольклору друге джерело, з якого можемо черпати інформацію.

Спираючись на власні польові записи та матеріали сучасних дослідників щодо збереження пісенної традиції, репертуару, звичаєвості лемків, мусимо визнати, що традиція сьогодні, на жаль, перебуває в стані вичерпання. Власне, в такий період, коли сам фольклор зникає з його "життєвої сфери", а в суспільстві нівелюються місцеві традиції – посилюється роль фольклоризму, зростає "загальний інтерес" до "народного". Не в змозі бути задоволений безпосереднім сприйняттям фольклорної традиції даний інтерес, стверджує Г. Мозер, спричиняється до імітування або вигадування – "екстракту" фольклору. Таким чином виникає "опосередковане поширення та репрезентування народної культури з інших рук" [21].

На ґрунті музично-пісенної традиції лемківської етнографічної групи питання фольклор-фольклоризм виглядає таким чином: колоритна та самобутня культура лемків привертає неабияку увагу, прихильність знавців та пересічних слухачів. Свідченням цього є щорічні фестивалі лемківської культури в м. Ждиня (Польща), що відбуваються з 1982 року, м. Монастириська Тернопільської обл., фестини "Лемківська сюїта", що пройшли вдруге в залі Національної філармонії України (м. Київ), конференції до річниць операції "Вісла", виставки писанок і виробів народного ремесла, та інші заходи, що збирають багато людей. Відроджений інтерес до лемківського фольклору і музичної культури лемків покликані задовольнити колективи художньої самодіяльності, знані й новостворені хори та ансамблі лемківської пісні: "Лемковина" (м. Рудно), "Бескид" (м. Івано-Франківськ), "Яво-

рина", "Солов'ї Галичини" (м. Тернопіль), "Студенка" (м. Калуш), репрезентуючи вторинний фольклор та відомі пісні – "шлягери". Натомість уваги до себе вимагають старовинні мало знані пісні, що поступово забуваються, зникають і не можуть бути збережені без залучення фольклористичної науки.

Окремого розгляду потребує питання виконавської манери народних пісень представниками старшого і молодшого покоління лемківської етнографічної групи, переселенцями та автохтонами, з якими нам довелось співпрацювати. Важливу роль тут відіграє індивідуальна музикальність співака, пам'ять, смаки та уподобання і деякою мірою – технічна майстерність.

За нашими спостереженнями, звукоутворення коливається від наближеної до академічної манери до напівнародної з "чіткою артикуляцією слів у зв'язку з пануючим речитативом, спів має "висвітлений" мажорний характер, оскільки, на відміну від інших локальних стилів, тут домінують мажорні лади, мало орнаментики, більше моторності, ніж співності" [22].



Емілія Ятчишин, переселенка з Лемківщини (співачка хору "Студенька", м. Калуш)

Перебуваючи на пограниччі з європейськими народами та зазнаючи впливу від мандрівних музикантів, Лемківщина тяжіла до прогресивних надбань музичної культури, оволодівала елементами естетизації пісні. Спів лемків динамічно виразний, емоційний, агогічно продуманий, не сильний за звучанням, але щирий та темброво характерний.

Так, серед прийомів, використаних у співі Ольги Зубрицької – народної співачки, переселеної з Горлицького повіту с. Брунари Вишні, залучений багатий арсенал різноманітних засобів музичної виразності, вироблених інтуїтивно, без академічного тренування : ten., rit., accel., фермати, cresc., dim., октавні, септимові ходи в кадансах, полегшене, ніби фальцетне звучання в регістрі другої октави. Діапазон співачки досить широкий – від a до d [2].

Ользі Василівні 79 років, але вона є активним учасником численних заходів, присвячених вшануванню лемківської культури. Самобутнім трактуванням лемківських пісень, виконавськи майстерним та артистичним співом вона прикрашає щорічні фестини та кермеші лемківської громади. Саме на святі "Плаче і кличе зелена неділя", що відбулося в с. Копанки Калуського району Івано-Франківської області, нам випала нагода знайомства та першого інтерв'ю з цією яскравою представницею Лемківщини. Серед пісень, від неї записаних – весільна "Шіла муха на конопель", про жіночу долю – "Мамко моя, мамко", "Загукали гори", емігрантська – "Не плачте ви, мамко", декілька польських пісень.

Ольга Василівна отримала 7-класну освіту в Польщі, планувала вступати до учительської семінарії, але була переселена разом із родиною до Сталінської області та зарахована на роботу в банку. Музичне обдарування дістала "в спадок" від родини – співав батько, а згодом і вона, часто виступаючи сольно, співала народних пісень. Тепер на пенсії, бере активну участь в житті церковного хору. Щира й безпосередня, вона залюбки поділилася з нами спогадами про дитинство в рідному краю, почутими та співаними там піснями.

Оригінальним пісенним жанром лемківського, а також словацького, закарпатського фольклору, є пісні про еміграцію селян в Америку, зумовлену важкою економічною ситуацією, що панувала в Карпатах з 70-х років XIX ст. і тривала до початку Другої світової війни. Пісні про Америку – це поетичні пісні-нариси з реалістичним зображенням життя емігранта. Мова пісень перемішана з американськими сленговими виразами і діалектизмами.

Пропонуємо емігрантську пісню, записану від О. Зубрицької (фото на обкладинці).

Не пвачте ви, мамко

♩ = 76

1.Не пвач - те ви, мам - ко, бо я в Га - ме - ри - ці.

Роб - лю на та - ля - ри, роб - лю на та - ля - ри в тий чор - ний фаб - ри - ци.

на Бо - га ми - ло - го.

1. Не пвачте ви, мамко,
Бо я в Гамериці.
Роблю на таляри
В тий чорний фабриці *.

2. Як машину пущам –
Нитки ся таргают.
Мої чорни очі
Слези заливают.

3. Бос на мя позерат
І так мі повідат,
Же я в тій фабриці
Робити не буду.

4 Як я в тій фабриці
Робити не буду,
То я заран-рано
На шифці юж буду.

5. На шивці юж буду
До старого краю.
Піду одвидіти
Свою рідну маму.

6. Свою рідну маму,
І тата старого,
Бо я їх лишива
На Бога милого *.

Патріотична пісня "*Зелені Бескиди*" записана в Рожнятівському р-ні Івано-Франківської обл. від "Бескидського земляцтва". Це – зразок літературного походження, пройнятий щирим замилуванням та оспівуванням краси, чарівності рідної землі. Текстові перегуки віднаходимо в ряді пісень, зокрема емігрантській "Цне мі ся за тобов".

...Мій лемківський краю,
летів бим до тебе,
та крилець не маю...".

Музична мова пісні виявляє впливи польського пограниччя. Локального колориту пісні з погляду ритмо-строфічної та мелодико-інтонаційної будови надають вельми характерний для лемківських пісень розробковий тип пісенності, оспівування стійких ступенів, використання тридольної пульсації. Розширення за рахунок повторення третього коліна (текстово-дослівного, а музично-контрастного) у чотириколінній строфі виражається в силабічній схемі: 6+6 [:5:]+6. Мелодичний ambitus квінтовий з додаванням увідного тону. У пісні наявний типовий для Лемківщини принцип секвентного розвитку в мелодії AA^3, ВА, використовується лідійський IV ступінь.

Балада "*Ішов лісничий*" записана від жительки с. Ягільниця Чортківського р-ну Тернопільської обл. – Вербицької Єфросинії, 1925 р. н., уроженки с. Криниця Краківського воєводства (Польща). Окрім вокальних зразків, п. Єфросинія виконала декілька мелодій полькового, вальсового характеру на варганці (місцева назва губної гармошки), яку опанувала в дитинстві.

Мелодія цікава модальною будовою з кількома опорами на D, G та *e* і закінчується на V ст.:
g' fis' g' a'/g' fis' g' a'/g' e' d'/
e' h' c' d'/e' h' c' d'/c' a' g'/

Подаємо зразок, як приклад спадної секвенції. Будова пісні дворядкова, ізометричні рядки, ритмічний малюнок яких містить синкопу, складають 6-тактовий період. Силабічна схема – (5+5+3) (5+5+3). Ambitus сягає 8.

Для лемківського фольклору загалом притаманна форма, де чотири однакові ритмічні мотиви укладаються в два рядки, виступаючи в різних комбінаціях і різних пропорціях довжини пісенних колін: **АВ, АВ; АА, АВ, – АВ АС; АА, ВВ, – АА, ВС; АА, ВА.** Характерні силабічні схеми 4+3, 4+4, 5+4, 5+5, 5+6, 6+6, 7+7, (6+6)2 часто розши-

* Треті та четверті рядки повторюються двічі.

рюються улюбленою в лемківських піснях приставкою "*ей*" "*гей*", "*ей*", "*ой*", "*а*", "*та*" на початку силабічних груп (1+6). Вони доповнюють ритмічну схему, нерідко спричинюють дроблення ритму. Цікаво, що "повтори пісенних колін (паралельні з мелодією, контрастні до неї) посідають особливе місце у лемківському фольклорі, віддзеркалюючи типовий ігровий характер, риси амбівалентності — поєднання сакрального з мирським, що свідчить про "зсув" у стадіальній еволюції фольклору у бік "сміхової" культури [23].

За різноманітністю строфічної будови й багатством прикладів лемківська пісня займає одне з перших місць серед українських музичних діалектів і потребує подальшого збереження, вивчення та дослідження. До інших характеристик належить дроблений, наближений до речитатива, ритм, свобода тактового розподілу зі зміною одноманітної тактової схеми, перевага вузької, стисненої строфи (4—8 тактів). Аналізуючи природне й послідовне використання тактів 3/8, 5/8, 7/8, Ф. Колесса висловлював захоплення тонкістю ритмічного чуття у сільського люду. Впливи фольклору сусідніх народів природно засвоїлися на ґрунті лемківської пісенності: замилування в синкопі — ***риси угорського фольклору***, перевага **мазуркового ритму** 3/4 і такту 3/8 — на противагу іншим українським музичним діалектам, що використовують парні такти 2/4, 4/4, — ***вплив польського фольклору,*** в якому цей розмір є домінуючим. Як наслідок, часто зустрічаються варіанти однієї пісні, що виконується і в парних тактах і в такті 3/8.

На віддалі від автохтонного середовища, коли існує небезпека втрати ендогенних ознак фольклору, "запорукою його збереження є оновлення та розвиток згідно з потребами соціуму" [24], активне засвоєння новим поколінням того, що було створено протягом віків, небайдуже ставлення громадськості та наукової еліти до культури лемків — одного з найбагатших розділів української усної словесності.

1 Енциклопедія українознавства: У 4 т. — Л., 1994. — С. 1275.
2 *Тарнович Ю*. Ілюстрована історія Лемківщини. — Л., 1936.
3 *Красовський І.,Солинко Д*. Хто ми, лемки… — Л., 1991. — С. 48.
4 *Верхратський І*. Про говор галицьких лемків // Зб. Філол. Секції НТШ, 5. — Л., 1902.
5 *Жилко Ф*. Нариси з діалектології української мови. — К., 1955. — С. 152.
6 *Красовський І., Тавпаш А*. Незабутня Лемківщина у верхів'ї ріки Вислоки. — Л., 2004. — С. 10—11.
7 *Колесса Ф*. Народні пісні з Галицької Лемківщини. — Л., 1929, з нотами // Етнографічний зб. НТШ XXXIX—XL.
8 Там само. — С. 5.
9 Там само. — С. 10.
10 Українські народні пісні Пряшівського краю / Упоряд. Ю. Костюк. — 1958 — Кн. 1.
11 Лемківські співанки. Зібрав і упорядкував М. Соболевський. — К., 1967.
12 *Гошовский В*. У истоков народной музыки славян. Очерки по музыкальному славяноведению. — М., 1971.
13 *Гижа О*. Українські народні пісні з Лемківщини / Заг. ред. С. Грици. — К., 1972. — С. 403.
14 Лемківські народні пісні. Обробка для голосу в супроводі ф-но Б. Дрималика / Упоряд. І. Майчик. — К., 1970. — С. 96.
15 Українські народні пісні в запису та обробці І. Майчика (Голос в супроводі ф-но). — К., 1980.
16 *Красовський І*. Діячі науки і культури Лемківщини. Довідник. — Л., 2000. — С. 45.
17 *Гриця С*. Фольклор у просторі та часі. Вибрані статті. — Тернопіль, 2000.— С. 75—91.
18 Там само. — С. 21—32.
19 Будь здрава, землице. Українські народні пісні про еміграцію // Упоряд., вст. стаття і прим. С. Грици. — К., 1991. — С. 175.
20 *Байрак Я., Сухоліт Ж*. Лемківська садиба. — Ужгород, 1990.
21 *Гусев В*. Про суть фольклоризму в умовах капіталізму і соціалізму // Народна творчість та етнографія. — 1973. — № 5. — С. 42.
22. *Гриця С*. Фольклор у просторі та часі. Вибрані статті. — Тернопіль, 2000. — С. 87.
23. Там само. — С. 88.
24. Социалистическая культура и художественная активность масс. — К., 1984. — С. 78.

Автор сподівається на продовження серії публікацій лемківських пісень, зібраних в експедиціях та дальший друк розвідок про сучасний стан фольклорної традиції лемківської етнографічної групи.

The author represents the description of the Lemkos' ethnographical group, its location, some information about the existing records and the viewing of the own expedition notes from Ternopilshchyna, Ivano-Frankivshchyna and Transcarpathia.

ЛЕКСИКОН УКРАЇНСЬКОЇ ОРНАМЕНТИКИ

Тетяна РОМАНЕЦЬ,
Олена КЛИМЕНКО

Селівачов М. Лексикон української орнаментики (іконографія, номінація, стилістика, типологія). – К.: Редакція вісника "Ант", 2005.

Монографія відомого українського дослідника народного мистецтва, доктора мистецтвознавства Михайла Селівачова – перше у вітчизняному мистецтвознавстві комплексне дослідження української орнаментики. Її вихід у світ став надзвичайно важливою подією в українському науковому житті.

Доктор мистецтвознавства, провідний науковий співробітник ІМФЕ ім. М. Рильського НАНУ, проректор з наукової роботи Київського державного інституту декоративно-прикладного мистецтва і дизайну ім. М. Бойчука, Михайло Селівачов – один з найвідоміших і найсерйозніших сучасних українських мистецтвознавців із досить широким колом наукових інтересів: теорія та історія народного мистецтва, проблеми образотворчого й декоративно-ужиткового мистецтва, архітектури, дизайну тощо. Перелік його наукових праць, що друкувалися не лише в Україні та колишньому СРСР, а й у США, Канаді, Австралії та інших країнах, нараховує понад 500 позицій.

Рецензована праця, в основу якої покладено докторську дисертацію, вийшла друком через вісім років після захисту, на що, як вказує сам автор, були вагомі причини: його велика завантаженість як головного редактора вісника археології, мистецтва, культурної антропології "Ант", відповідального редактора й упорядника 12 колективних монографій і наукових збірників, члена низки редколегій вчених рад, наукових товариств та спеціалізованих рад із захисту кандидатських і докторських дисертацій. Вагомою і важливою видається також робота М. Селівачова у напрямку підготовки аспірантів. Саме завдяки його вдумливому керівництву, допомозі, порадам, піклуванням і підтримці молоді вчені стають серйозними науковцями. Не менш вдалою є і викладацька діяльність М. Селівачова у вузах, до якої рецензована праця має безпосереднє відношення: адже вона рекомендується як "навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів". Про неабиякий організаторський хист М. Селівачова свідчить низка конференцій, серед яких і відомі широкому загалу Гончарівські читання, і конференції, присвячені проблемам термінології, музейній справі тощо. Всі вони здобули високу оцінку й були завершені виданням колективних монографій, прискіпливо відредагованих М. Селівачовим – відповідальним редактором і доброзичливим колегою, – без енергії і наполегливості якого вони просто не відбулися б. Такі з них, як "Українська народна творчість у поняттях міжнародної термінології" (1996), "Регрес і регенерація в народному мистецтві" (1998), "Традиційне й особистісне у мистецтві" (2002), "100 років колекції Музею українського народного декоративного мистецтва" (2002) стали настільними книгами багатьох науковців.

Монографія М. Селівачова має підсумковий характер: це результат багаторічної дослідницько-пошукової роботи в архівах, музейних зібраннях, під час експедицій і польових виїздів. Автор відвідав і ретельно опрацював колекції більшості музеїв в Україні – обласних, районних, сільських, не кажучи про "центральні" київські, львівські, харківські, а також провідних музеїв світу. Понад сорок років активної експедиційної роботи дозволили не лише узагальнити і ввести у науковий обіг зовсім новий матеріал, а і прослідкувати зміни, що відбуваються у провідних осередках. Близько трьох тисяч номінованих орнаментальних мотивів автор віднайшов у працях інших дослідників. До речі, хотілося б відмітити скрупульозне дотримання наукової етики. Окрім прискіпливого посилання на літературні й архівні джерела, з подякою згадано усіх, хто допомагав у роботі. Не забуто й народних майстрів і сільських жителів – респондентів автора.

В основу дослідження покладено аналіз української народної орнаментики як своєрідної художньої інформативної системи, в якій зображальні знаки, подані графічно, кольором і

композиційно-просторово, мають відповідні вербальні позначення, що передаються народними номінаціями мотивів. Автор розробив свій власний метод порівняння "зорового і лексичного компонентів". Саме це і дозволило йому у повному обсязі осягнути різноманітність образного ладу української орнаментики, розкрити її символічний підтекст.

Кілька слів про структуру монографії, що є досить складною і водночас логічно продуманою. Всі положення належно обґрунтовано і підкріплено конкретним матеріалом до дрібниць. Вона складається зі вступу, трьох розділів, підсумкових висновків і додатків зі словником української народної орнаментики, термінологічним глосарієм та репертуаром елементів і мотивів української народної орнаментики, класифікованим за словесно-асоціативними ознаками, покладеними в основу номінації. Додаються також примітки, перелік цитованих і використаних джерел, список населених пунктів, де зібраний матеріал, іменний покажчик, умовні скорочення. Робота доповнена відомостями про самого автора і про наукове товариство імені Миколи Трохименка.

Важливою і актуальною уявляється мета монографії: "комплексне дослідження максимально представницького й формалізованого у вигляді бази даних масиву інформації про орнаментику різних видів українського народного мистецтва в зіставленні її зорових і словесних образів, просторового вирішення й символічного підтексту" (с. 16).

Робота, здійснена для втілення завдань, що їх ставить перед собою автор, скажемо без перебільшення, грандіозна. М. Селівачов проаналізував кілька тисяч варіантів орнаментальних мотивів усіх видів народного мистецтва України — ткацтва, вишивки, килимарства, гончарства, гутництва, художньої обробки дерева, декоративного малювання, писанкарства тощо, уклав ілюстрований словник елементів і мотивів української народної орнаментики з видовим і територіальним покажчиком, здійснив ідентифікацію знаків і мотивів, їхню систематизацію за просторовим змістом та за асоціативними ознаками.

У першому розділі, розглядаючи орнаментику в історичному розрізі, автор по-новому осмислює і подає нариси з історії окремих видів народного мистецтва, узагальнює історичні періоди. Аналізуючи різні епохи, здійснює сміливі порівняння з виходом у стародавні часи, античний період, раннє і пізнє Середньовіччя. Останню (п'яту) главу розділу присвячено проблемі районування української народної орнаментики із критичним викладом міркувань щодо вирішення цієї проблеми у вітчизняній науці і власними висновками, з якими автори цілком погоджуються. У районуванні українського народного мистецтва, як слушно відзначає М. Селівачов, доцільно розрізняти поняття різних рівнів: природно-етнокультурна зона, історико-етнокультурний регіон і підрегіон, територія етнографічної групи.

У другому розділі "Українська народна орнаментика як єдність зорових і словесних образів, просторового вирішення й символічного підтексту" М. Селівачов у двох главах розглядає домінантні мотиви і семантику української народної орнаментики та еволюцію її стилістики і номінації.

Третій розділ присвячено типології народної орнаментики українців. Спираючись на досвід своїх попередників і виходячи зі специфіки українського матеріалу, М. Селівачов розробив чітку класифікацію орнаментики із включенням кількох класифікаційних рівнів:

"І. Номінаційний, де критерій — характер асоціативного осмислення графіки мотиву в його народній назві [...].

ІІ. Іконографічний, де критерії — міра і якість абстрагованості графіки мотивів або її подібності до реалій фізичного світу [...].

ІІІ. Стилізаційний, де критерії — міра і якість стилізації зображень у мотиві [...].

IV. Комбінаторний, де критерій — характер комбінаторики елементів, із яких складаються мотиви [...].

V. Композиційний, де критерій — акцентований назвою характер самої композиції, роль у ній кожного з мотивів, що складають композицію" (с. 238).

Щодо асоціативно-словесної осмисленості української народної орнаментики М. Селівачов відзначає, що "національну специфіку вербального осмислення візерунків більше характеризує своєрідний вибір їхніх назв із найменувань загальнопоширених реалій" (с. 239) і що "найтиповіші для України найменування — за асоціацією з рукотворними предметами, флорою та фауною" (с. 250).

Розглядаючи орнаментику за формою візерунка, автор робить слушний висновок щодо її національної своєрідності: “Характерними для нашої народної орнаментики слід вважати просторові типи візерунків, які явно переважають: з округлими, чотирибічними, потрійними елементами, хрещатими композиціями, скевоморфним і фітоморфним осмисленням абстрактних геометричних знаків” (с. 266).

Хочеться підкреслити, що монографія написана чудовою українською мовою, у якій науковість викладу поєднується із образністю і широтою аналітичного мислення. Манера викладу чітка, логічна, нерідко вишукано-елегантна із соковитою характеристикою певних явищ або окремих пам’яток.

Надзвичайно цінним для сучасної науки (не лише мистецтвознавства, а й низки інших суміжних дисциплін, особливо етнології і фольклористики) є “Словник української народної орнаментики”, який органічно продовжує теоретичну частину монографії. Він будується на народно-назовницькому принципі, тобто “за абеткою автентичних назв елементів, мотивів і композицій” (с. 273). Цей принцип є більш доцільним, на думку автора (і рецензенти повністю її підтримують), ніж графічно-знаковий, ідеографічний або номінаційний принципи.

Словник містить понад дві тисячі реєстрових назв мотивів із стислим їх описом, назвами споріднених мотивів та їхніх варіантів. Наприкінці кожного гасла словника є посилання на джерела відомостей (назва села, прізвище дослідника тощо). Майже всі назви проілюстровано рисунками і таблицями, розміщеними поряд.

Автор приділяє багато уваги методиці своїх досліджень, часто оригінальній та специфічній. Це стане у неабиякій нагоді молодим дослідникам народного мистецтва.

Відзначимо сучасний характер дослідження: критичний погляд на недавню епоху, переосмислення тих явищ, які за радянських часів оцінювалися як суто позитивні, або навпаки, перекреслювалися чи замовчувалися. Такий перегляд вже назрів.

Вважаємо за доцільне зробити авторові кілька зауважень.

На наш погляд, для більш рельєфного окреслення своєрідності української народної орнаментики потрібен був би невеликий розділ, присвячений проблемі порівняльних досліджень орнаментики різних етносів світу, в тому числі стародавніх. Тим більше, що автор робить такі викладки в різних місцях книги, а його досвід та широта матеріалів дають можливість це зробити. У “Підсумкових висновках” (с. 266, пункт 1) сказано: “Українська народна орнаментика є “живим літописом” історії культури, що відображає всі етапи її становлення...”. Все ж культура – явище набагато ширше, ніж українська народна орнаментика. Вона містить і словесність, і мелос, і театр тощо.

2006 рік був ювілейним для автора, якому виповнилося 60. Хочеться подякувати М. Селівачову за його наукові дослідження, за привітне й шанобливе ставлення до колег, за вміння допомогти та підтримати, а також побажати йому завжди залишатися одним із найсерйозніших і найінтелігентніших вітчизняних представників українського етномистецтвознавства.

"РОСІЙСЬКІ" ЕМІГРАНТИ В ІЗРАЇЛІ

Леся МУШКЕТИК

Рецензія на книгу: Еленевская М. и Фиалкова Л. Русская улица в еврейской стране / Исследование фольклора эмигрантов 1990-х в Израиле. – М.: Ин-т этнол. и антроп. РАН, 2005. – Ч. 1. – 354 с.; Ч. 2. – 244 с.

Книга викладача Ізраїльського інституту технології (Техніону) М. Єленєвської та наукового співробітника Хайфського університету Л. Фіалкової присвячена проблемам еміграції та облаштування в новій країні євреїв з колишнього Радянського Союзу.

Це дослідження відрізняється від подібних тим, що ґрунтується на особистих оповідях людей, його предметом, за висловловом авторів, є "насамперед люди, їх думки, спогади і почуття, а не газети, журнали та фільми... Культурологічні дослідження інтердисциплінарні за своєю природою, тому й дана книга органічно пов'язана з фольклористикою, антропологією, лінгвістикою, соціальною психологією, політичними науками та географією. Нас цікавлять як загальні проблеми еміграції, так і її ізраїльська специфіка" [т. 1, с. 10].

У вступі дослідниці характеризують усні оповіді як жанр сучасного фольклору чи постфольклору та їх значення у житті суспільства, й емігрантів зокрема. Вони розкривають їх специфіку, різновиди, в подальшому називаючи ці оповіді наративами, інтерв'ю, висловлюваннями, міфами тощо, подають літературу з даного питання.

Цінність і достовірність вивчення підкреслює той факт, що вони велися так би мовити "зсередини", адже М. Єленєвська та Л. Фіалкова самі є емігрантками, пройшли весь складний шлях "вживання " в нове середовище, й добре розуміють проблеми своїх інформаторів. Дослідження проводилися у формі неструктурованих інтерв'ю, тобто вільних бесід з емігрантами. Усього опитано 100 жінок та 43 чоловіка різного віку, які прибули до Ізраїлю з різних республік колишнього СРСР й розселилися по всій країні. Матеріал загалом охоплює 7 основних тем: причини еміграції; перші враження про Ізраїль; контакти з ізраїльтянами (євреями та арабами); досвід роботи/навчання в Ізраїлі; використання вільного часу до й після еміграції; традиції та звички до й після еміграції; мова та її вживання [т. 1, с. 33].

Розділи у книзі побудовані таким чином, що спершу подається характеристика даної тематики, огляд досліджень, а далі наводяться конкретні оповіді інформаторів, їхні відповіді на поставлені запитання, а також пояснення та коментарі до цих оповідей. Насамкінець дається тлумачення певних ізраїльських реалій та назв.

Таким чином, перед нами, як у калейдоскопі, проходять різні людські долі, думки, почуття, що в кінці праці складаються у цілісну картину.

У наш час т. зв. "російське" населення Ізраїлю, основна частина якого прибула з наймасовішою хвилею еміграції 1990-х років, за офіційною статистикою становить близько мільйона, тобто шосту частину жителів усієї країни, і значно відрізняється від решти населення. Емігранти останньої "ковбасної" алії (дослівно, сходження, тобто повернення), на відміну від дисидентів 70-х років, їхали до Ізраїлю не з ідейних причин, як того чекали там, а набагато прозаїчніших. Як зазначають дослідниці, фактори еміграції були скоріше "тими, що виштовхували" з СРСР, а не "тими, що вабили" до Ізраїлю. Такими основними причинами, згідно інтерв'ю були: лавина (всі поїхали й ми поїхали); погіршення економічної ситуації; антисемітизм; діти вирішили емігрувати; задля дітей; зростання злочинності; військові конфлікти на Кавказі; відсутність майбутнього; чорнобильська катастрофа тощо [т. 1, с. 47)].

У зв'язку з цим значне місце увага в книзі відводиться проблемам ідентифікації та самооцінки інформаторів, їх метаморфозам в Ізраїлі. Часто це значне розчарування ставленням до них в ізраїльському суспільстві, яке виявилося неоднорідним, і з плином часу почало остерігатися новоприбулих як конкурентів, називаючи їх збірним поняттям "русим". Крім цих факторів, значна ідентифікація емігрантів з російською культурою призвела до того, що вони не зливаються з корінним населенням, не асимілюються, а складають окрему компактну спільноту, продовжуючи послуговуватися ро-

сійською мовою, й таким чином не вписуються в теорію "плавильного" котла еміграції, яка, зрештою, зазнала фіаско в Ізраїлі. З гумором яким насичено багато оповідей інформаторів, про це каже один з них: у Союзі вони були своїми серед чужаків, а в Ізраїлі стали чужими серед своїх. Або ж: ізраїльтяни люблять імміграцію, та не люблять емігрантів.

Сюди, а також до інших розділів автори органічно включають пояснення характерних ізраїльських термінів та реалій, подеколи вигаданих емігрантами або ж офіційних. Назва еліти суспільства – корінних ізраїльтян – сабри; вихідці з Європи – ашкенази, з Азії та Африки – сефарди; оліми –"російські" репатріанти; "кошик абсорбції" – грошова та ін. підтримка новоприбулих тощо.

У розділі про образ чужинця дослідниці спочатку розкривають його трактування російській літературі та фольклорі, а далі переносять у середовище інформаторів. Тут вони наводять цікаві оповіді про власне ім'я чи прізвище, яке може звучати як російське чи єврейське, залежно від обставин і країни перебування.

Це також формування образу ворога, зокрема ставлення емігрантів до арабів Так, на с. 198 [т. 1] подано 6 відповідей на запитання про арабів у діапазоні від негативних до позитивних. З власного досвіду перебування в країні мені пригадалося, як що звучав на сторінках російськомовних газет під час чергового конфлікту з Ліваном близько семи років тому: один з пенсіонерів у стилі часів Другої світової війни писав: не віддамо Голанські висоти! Станемо на смерть за Голани!

Час і простір, які широко вивчаються культурологією, теж знайшли своє відображення в емігрантських дослідженнях. Це, зокрема, образ власного житла, прихистку, який часто втрачає своє значення в Ізраїлі, оскільки придбання власної квартири тут часто є проблемою через високі ціни. Це й певна "клаустрофобія" в Ізраїлі після широких просторів Росії чи України. Від давності перебування в країні залежить статус людини, місце проживання: більш престижними вважаються великі міста, гіршими – поселення в пустелі чи неподалік арабських територій. Певні труднощі у пристосуванні виникають і у іншому відліку часу за єврейським календарем, вихідними та іншими днями тижня тощо. Певна плутанина присутня і в святкуванні "радянських" та місцевих свят, вживанні кошерних та більш звичних для прибулих страв із свинини тощо.

Репатріанти мають різні погляди і на проблему Схід – Захід стосовно Ізраїлю, який до еміграції уявлявся їм або міні-Європою на Сході, або ж чимось екзотичним зі східної казки.

Другий том книги має підназву – "Нові ізраїльтяни: на межі культур на мов". Тут йдеться про певні міфи, поширені серед емігрантів, та їх перенесення на дійсність. Цікаво, що більшість інформаторів пояснює успіх в еміграції, тобто вдале працевлаштування, гарну платню тощо не особистісними якостями, а щасливим випадком, везінням. Певна роль відводиться тут також віщим снам, пророцтвам.

Один з розділів присвячено новому життю фольклору в Ізраїлі, який автори поділяють на російсько-єврейський, традиційний російський та радянський. Найбільш популярним жанром є анекдот, зокрема із серії про Леніна, Чапаєва, Пушкіна та ін., для якого характерне змішування мовних і соціальних кодів. Крім того, розповсюджене пародіювання фольклорних жанрів – казок, легенд тощо. Широко вживаються прислів'я та приказки, віршовані жанри, зокрема частушки, садистські віршики. І справді, в Ізраїлі нам довелося побувати на кілька самодіяльних концертах, присвячених різним урочистим датам. Тут виконувалися класичні музичні твори, пісні та вірші українських та російських композиторів, фольклорні пісні й танці, анекдоти, жарти тощо, причому виконавці були переважно пенсійного віку. Складалося враження, ніби перебуваєш у концертному залі СРСР 60–70-х років. Так само у старшого покоління законсервувалися традиції у харчуванні, влаштуванні колективних свят, зокрема днів народження та інших дат, у ресторанах, де звучать мелодії їхньої молодості і подаються страви, що були колись популярні у країні, з якої вони виїхали. В Ізраїлі існує також мережа "російських" магазинів, бібліотек, общинних центрів, театрів, клубів, популярні й КВК. Сюди часто приїздять відомі співаки та колективи з країн колишнього Радянського Союзу.

Щодо мови, то іврит вивчають не всі, хоча для вдалого облаштування в країні без нього не обійтися. Старше покоління спілкується переважно російською, вихідці із західних областей України – українською. Принагідно

зазначимо, що в Ізраїлі існує Товариство етнічних українців. Загалом же автори розрізняють наступні форми засвоєння мови: "напівмовність", двомовність, багатомовність.

У кінці книги подається ґрунтовна бібліографія з теми російською та англійською мовами, а також словник термінів.

Безсумнівним достоїнством книги є її інформативність і багатоплановість, постановка проблем з багатьох галузей знань, що дає змогу далі розгортати дослідження з якоїсь конкретної проблематики. До того ж, книга поєднує в собі якості наукової роботи й популярного видання. Мова її проста й доступна, стиль — від наукового, науково-популярного до публіцистичного та розмовного. Таким чином, вона адресована не лише науковцям, а й широкому загалу читачів. Очевидно, вона може надати й реальну допомогу мігрантам у пристосуванні до нових обставин.

Слід зазначити, що ця книга щира й правдива, як в інтерв'ю, так і у коментарях та поясненнях самих інтерв'юерів, які намагаються подавати їх об'єктивно, відсторонено. Й, нарешті, вона просто цікава, оскільки відкриває новий, невідомий для багатьох світ "землі обітованої" — Ізраїлю, що був колискою багатьох культур і релігій, а також нові грані внутрішнього світу людини, яка мобілізує свої сили в складних і неоднозначних життєвих обставинах.

У рецензії на книгу: "*Еленевская М.*, *Фиалкова Л.* Русская улица в еврейской стране // Исследование фольклора эмигрантов 1990-х в Израиле. — М., 2005. — Ч. 1, 2 дається характеристика усних оповідей емігрантів 1990-х рр. з колишнього СРСР, методів польової роботи дослідниць, а також огляд основної тематики і проблематики цієї доволі об'ємної книги.

БІБЛІОГРАФІЯ ПРАЦЬ З НАРОДОЗНАВСТВА

Ольга РОЄНКО,
Тетяна КРАВЧЕНКО

ФОЛЬКЛОРИСТИКА

Аліксійчук О. Дитячий фольклор Поділля: (антол. нар. творчості). — Кам'янець-Подільський: К.-Поділ. держ. ун-т, 2005. — 74 с.

Амроян Й. Повтор в структуре фольклорного текста (на материале русских, болгарских и чешских сказочных и заговорных текстов). — М.: ГРЦРФ, 2005. — 294 с.

Бріцина О. Українська усна традиційна проза: питання текстології та виконавства / За ред. В. Гацака та Г. Довженок; НАН України, ІМФЕ ім. М. Рильського. — К.: ІМФЕ, 2006. — 396 с.

Ваврик О. Кобзарські школи в Україні / НАН України, ІМФЕ ім. М. Рильського. — Тернопіль: Збруч, 2006. — 222 с.

Войтович В. Антологія українського міфу. У 3 т. — Тернопіль: Навчальна книга — Богдан, 2006. — Т. 1. — 912 с.

Войтович В. Міфи та легенди давньої України. — Тернопіль: Навчальна книга — Богдан, 2006. — 392 с.

Гинзбург К. Мифы, эмблемы, приметы: морфология и история; сб. ст. / Пер. с. ит. — М.: Новое изд-во, 2004. — 384 с.

Данилевська Н. Ой ти, калито, ой медовая: [Календ.-обряд. дійство "Калита"] / Н. Данилевська, М. Ткач. — К.: Укр. центр духов. культури, 2004. — 70 с.

Іванівська О. Український фольклор як функціонально-образна система суб'єктивності. — К.: ТОВ УВПК "ЕксОб", 2005. — 226 с.

Катернога М. Українська криниця. — К.: Техніка, 2006 (Нар. джерела). — 136 с.

Квітка К. Українські народні мелодії / НАН України, ІМФЕ ім. М. Рильського; Упоряд. та ред. А. Іваницький; Відп. ред. Г. Скрипник. — К.: Поліграф-Консалтинг, 2005. — Ч. 2: Коментар. — 383 с.

Козар Л. Борис Грінченко як фольклорист: Монографія. — К.: ВЦ ІПК ДСЗУ, 2005. — 149 с.

Костина А. Массовая культура как феномен постиндустриального общества. — 2-е

изд., перераб. и доп. — М.: УРСС, 2005. — 352 с.

Кравченко О. Амазонки Дніпра: Легенди. — Дніпропетровськ: Дніпрокнига, 2006. — 307 с.

Лаптева Л. История славяноведения в России в XIX веке. — М.: Индрик, 2005. — 848 с.

Лащенко С. Ритуальний сміх: Досвід тлумачення смислових витоків: (за матеріалами української традиції): Автореф. дис.... д-ра мистецтвознавства / НМАУ ім. П. Чайковського. — К., 2006. — 36 с.

Леви-Строс К. Мифологики: Сырое и приготовленное / Пер. с фр. — М.: Флюид, 2006 (Biblioteca indianica). — 399 с.

Лисюк Н. Міфологічний хронотоп: матеріали до курсів "Міфологія", "Міфологія слов'янська і світова" / КНУ ім. Т. Шевченка. — К., 2006. — 198 с.

Луканюк Б. Матеріали до бібліографії польської етномузикології XIX–XX ст. — Л.: Сполом, 2006. — 191 с.

Матвійчук А. Історична еволюція поетики української пісні: (кінець XIX — початок XX ст.): Автореф. дис.... канд. іст. наук / Київ. нац. ун-т культури і мистецтв. — К., 2006. — 19 с.

Миллер В. Народный эпос и история. — М.: Высшая школа, 2005 (Классика лит. науки). — 391 с.

Миллер Ф. Сталинский фольклор / Пер. с англ. Л. Высоцкого. — С.Пб.: Акад. проект, изд-во ДНК, 2006. — 2006 (Совр. западная русистика, т. 62). — 190 с.

Міфи України: За кн. Георгія Булашева "Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях". — К.: Довіра, 2006. — 382 с.

"Муза і меч": національний рух у фольклорних та літературних джерелах: Зб. наук.праць / Ред. кол.: Т. Салига, Я. Гарасим та ін. — Л.: ЛНУ ім. І. Франка, 2005. — 382 с.

Народна скарбівня: Укр. народні пісні / Упоряд.: В. Лобурак, М. Лобурак. — К.: Муз. Україна, 2005. — 168 с.: нот.

"Народная Библия": Восточнославянские этнологические легенды / Сост., коммент. О. Беловой. — М., 2004. — 235 с.

Народна пісенність Підльвівської Звенигородщини: Зб. / Записав та впорядкував О. Харчишин; Нотні транскрипції В. Коваля; НАН України, Ін-т народознавства. — Л., 2005. — 351 с.

Народні пісні: Записи Л. Єфремової / НАН України, ІМФЕ ім. М. Рильського; Ред. М. Дмитренко. — К.: Наук. думка, 2006. — 575 с.

Народні прикмети / Упоряд., передм., примітки М. Дмитренка. — К.: Видавець М. К. Дмитренко, 2006 (Нар. творчість; Кн. 8). — 136 с.

Народні прислів'я, приказки та примовки від Ганни Заставської. — К.: Знання України, 2005. — 55 с.

Народні танці Волині і Волинського Полісся у записах Миколи Полятикіна / Управління культури Волин. обл. держ. адміністрації. — Луцьк: Вид-во обл. друкарні, 2005. — 108 с.: ілюстр.

Обрядові пісні Слобожанщини: (Сумський регіон) / Фольк. записи та упоряд. В. Дубравіна. — Суми: Університет. кн., 2005. — 446 с.: нот.

Ой зозулько, сива пташко: Народні пісні Полісся з голосу Уляни Кот / Запис, нотація мелодій та упоряд. К. Смаля. — Чернівці: Зелена Буковина, 2006 — 212 с.: ілюстр.

Ой колядо-колядочко: Старовинні та сучасні колядки і щедрівки / Запис, нотація мелодій та упоряд. К. Смаля. — Чернівці: Зелена Буковина, 2006. — 228 с.: нот.

Панчук О. Щедрівка у контексті календарно-обрядової пісенності: на матеріалі фольклору Волині: Автореф. дис... канд. філол. наук / НАН України, ІМФЕ ім. М. Рильського. — К., 2006. — 20 с.

Пилипчук С. "Галицько-руські народні приповідки" Івана Франка: Пареміологічний та пареміографічний аспекти, поетика текстів: Автореф. дис... канд. філол. наук / Львів. нац. ун-т ім. І. Франка. — Л., 2005. — 20 с.

Пісенні скарби Негостини: Укр. народні пісні, записані у с. Негостина Сучавського повіту (Румунія) / Записали: К. Смаль, І. Кідещук; Нотація мелодій та упоряд. К. Смаля. — Чернівці: Зелена Буковина, 2006. — 216 с.

Поліссєзнавство: наукові фольклорно-етнологічні та мистецтвознавчі студії / НАН

України, ІМФЕ ім. Рильського; Ін-т мистецтв Рівненського держ. гуманіт. ун-ту; Упоряд. С. Шевчук. — Рівне: Волинські обереги, 2005. — 235 с.

Поэтика фольклора: Сб. ст.: К 80-летнему юбилею проф. В. П. Аникина / Сост. С. Алпатов, Н. Злобина. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 2005. — 336 с.

Путівник по особових фондах Національних архівних наукових фондів рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАН України. — ІМФЕ ім. М. Рильського; Відп. ред. Г. Скрипник; Заг. ред., передм. Г. Довженок. — К., 2005. — 408 с.

Райський сад: Українські релігійні легенди, оповідки, казки / Упоряд. та автор передм. В. Туркевич, мал. Л. Туркевич. — К.: Церковно-іст. наукове т-во, 2005. — 127 с.

Родина Колессів у духовному та культурному житті України кінця XIX—XX століття: З нагоди 100-річчя від дня народження акад. М. Колесси та 130-річчя від дня народження акад. Ф. Колесси: Зб. наук. праць та матеріалів. Вип. 5. / Львів. нац. ун-т ім. І. Франка. — Л., 2005. — 470 с.

Русская мифология: Энциклопедия / Сост., общ. ред., предисл. Е. Мадлевской. — М.; ЭКСМО; С.Пб.: Мидгард, 2005 (Тайны древних цивилизаций). — 784 с.: ил.

Скупейко Л. Міфопоетика “Лісової пісні” Лесі Українки / НАН України, Ін-т літератури ім. Т. Шевченка; Відп. ред. Г. Сивокінь. — К.: Фенікс, 2006. — 416 с.

Слов’янський світ: Щорічник. Вип. 4 / НАН України, ІМФЕ ім. М. Рильського; Голов. ред. Г. Скрипник. — К., 2006. — 215 с.

Традиційні пісні українців Північного Підляшшя: За матеріалами експедицій 1999—2001 років Л. Лукашенко та Г. Похилевич / Упоряд. і нот. транскрипції Л. Лукашенко. — Л.: Камула, 2006. — 308 с.: ілюстр.

Український повстанський фольклор: Матеріали до бібліогр. покажчика / Зібрав і впорядкув Г. Дем’ян. — Л.: Афіша, 2005. — 265 с.

Українські казки про тварин. — К.: Техніка, 2005 (Нар. джерела). — 320 с.

Українські народні жартівливі пісні / Упоряд. В. Єсипки. — К.: Техніка, 2005 (Нар. джерела). — 232 с.

Фольклор крымских караимов: Песни, пословицы и поговорки, народный календарь / Авт. и сост.: Ю. Полканов, А. Полканова, Ф. Алиев. — Симферополь, 2005. — 160 с.

Фольклористичні зошити: Зб. наук. праць. / Ін-т культурної антропології. — Луцьк, 2005. — Вип. 8. — 219 с.

Художня культура західних і південних слов’ян: (XIX — початок XX століття): Енциклопедичний словник / НАН України, ІМФЕ ім. М. Рильського; Голов. ред. Г. Скрипник. — К., 2006. — 246 с.

Черкаський Л. Українські народні музичні інструменти: Навч. посібник. — К.: ДАКККІМ, 2005. — 262 с.

Чистов К. Фольклор. Традиция. — М.: ОГИ, 2005 (Нация и культура: Новые исследования: Фольклор). — 272 с.

ЕТНОГРАФІЯ

Артюх Л. Традиційна українська кухня в народному календарі. — К.: Балтія-Друк, 2006. — 232 с.: ілюстр.

Байбурин А. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. — М.: Языки славян. культуры, 2005 (Studia philologica. Series minor). — 224 с.

Батиєва І. Традиційна культура Поділля у дослідженнях другої половини XIX — початку XX ст.: Автореф. дис... канд. іст. наук / Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. — К., 2006. — 20 с.

Татьяна Александровна Бернштам: Библиогр. указ: К 70-летию со дня рождения. — С.Пб.: Кунсткамера, 2005. — 15 с.

Боряк О. Україна: Етнокультурна мозаїка. — К.: Либідь, 2006. — 328 с.: ілюстр.

Боса Л. Соціалізація української молоді кінця XIX — початку XXI ст.: Автореф. дис... канд. іст. наук / НАН України, ІМФЕ ім. М. Рильського. — К., 2007. — 14 с.

Расіна З. Український літопис вбрання. — К.: Мистецтво, 2006. — Т. 2. — 448 с.

Васянович О. Народна метеорологія українців Центрального Полісся кінця XIX — початку XXI ст.: Автореф. дис... канд. іст. наук / НАН України, ІМФЕ ім. М. Рильського. — К., 2007. — 20 с.

Вейс Г. Всеобщая история мировой культуры: Костюм. Украшения. Предметы быта. Вооружения. Храмы и жилища. Обычаи и нравы. — М.: ЭКСМО, 2006. — 959 с.: ил.

Весілля у Сварицевичах (Дубровицький р-н, Рівненська обл.): Етногр. опис із народних уст / Запис, транскрипції та впоряд. Р. Цапун. — Рівне, 2005. — 98 с.: ілюстр.

Весільні обряди Рівненщини: Фольклорно-етнографічні записи 19 — поч. 20 ст. / З. Доленга-Ходаковський, П. Чубинський, В. Кравченко, С. Двораковський; Упоряд. М. Борейко. — Рівне: Волинські обереги, 2004. — 139 с.: ілюстр.

Выдающиеся отечественные этнологи и антропологи XX века / Сост. Д. Тумаркин; Отв. ред. В. Тишков. — М.: Наука, 2004. — 716 с.

Гарфінкел Г. Дослідження з етнометодології / Пер. з англ. В. Шовкун. — К.: Курс, 2005. — 167 с.

Глушко М. Генезис тваринного запрягу в Україні: (Культ.-іст. проблеми) / Відп. ред. Р. Кирчів, М. Худаш; Львів. нац. ун-т ім. І. Франка. — Л., 2003. — 445 с.

Голованська О. Народне господарство і садівництво Опілля в XX столітті: Автореф. дис... канд. іст. наук / НАН України, Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича, Ін-т народознавства. — Л., 2006. — 20 с.

Гоцалюк А. Традиції та новації в різдвяно-новорічній обрядовості українців Карпатського регіону: друга половина XX — початок XXI ст.: Автореф. дис... канд. іст. наук / Київ. нац. ун-т культури і мистецтв. — К., 2007. — 20 с.

Гоян Я. Маестро: Есе. (Про музиканта, композитора, диригента М. Ф. Колессу.) — К.: Веселка, 2005. — 206 с.

Григор'єва Л. Історія вивчення етнічних культур і розвиток музейної етнографії Криму у 40 рр. XIX — поч. XX ст.: Автореф. дис... канд. іст. наук. — К., 2006. — 18 с.

Грушевський М. Дитина у звичаях і віруваннях українського народу / Упоряд. і авт. післямови Я. Левчук. — К.: Либідь, 2006. — 256 с.: ілюстр.

Давидюк В. Походження українського фольклору. — Луцьк: Вежа, 2006. — 119 с.

Данилюк А. Українські скансени: Історія виникнення, експозиції, проблеми розвитку. — Тернопіль: Богдан, 2006. — 110 с.

Джеймс Э. Тайны языческих богов. От бога-медведя до Золотой Богини / Пер. с англ. А. Макаровой. — М.: Вече, 2006. — 336 с.: ил.

Джерела про зруйнування Запорізької Січі / НАН України, Ін-т народознавства: Зібрав та упоряд. В. Сокіл; Наук. ред. С. Павлюк. — Л.: Афіша, 2005. — 127 с.

Етнічна історія народів Європи: Зб. наукових праць. / Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. — К.: Унісерв, 2006. — Вип. 21. — 176 с.

Етнічна культура українців / М-во освіти і науки України, Львів. нац. ун-т ім. І. Франка. — Л., 2006. — 268 с.

Етнічна та етнокультурна історія України. У 3 т. / НАН України, ІМФЕ ім. М. Рильського; Відп. ред. Г. Скрипник; Авт.: В. Баран, Л. Залізняк, В. Зубар та ін. — К.: Наук. думка, 2005. — Т. 1. — Кн. 2. — 510 с.: ілюстр.

Етнографічні писання Костомарова / НАН України, ІМФЕ ім. М. Рильського; Голов. ред. Г. Скрипник. — К., 2006. — 268 с.

Етнополітична карта світу XXI ст.: Методичний і предметний коментарі / П. Жук, Н. Мазур, Р. Соломонюк, Р. Турчак. — Тернопіль: Мандрівець, 2006. — 240 с.: ілюстр.

Жайворонок В. Знаки української етнокультури: Словник-довідник / НАН України, Ін-т мовознавства ім. О. Потебні. — К.: Довіра, 2006. — 703 с.

Зіневич Н. Циганський етнос в Україні: (історіографія та джерела): Автореф. дис... канд. іст. наук / НАН України, Ін-т укр. археографії та джерелознавства ім. М. Грушевського. — К., 2005. — 18 с.

Індиченко Г. Етнокультурні реконструкції ранньо-первісного суспільства України (40—10 тис. років тому): Автореф. дис... канд. іст. наук / Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. — К., 2006. — 16 с.

Калинский И. Русский народ. Полная иллюстрированная энциклопедия. — М.: ЭКСМО, 2005. — 256 с.

Камад И. Обрядовая сторона культов Древней Греции. — М.: Ин-т общегуманитарных исследований, 2006. — 176 с.

Кіндер К. Семантика пластичних символів народної танцювальної культури українців:

Автореф. дис… канд. мистецтвознавства / Київ. нац. ун-т культури і мистецтв. — К., 2007. — 19 с.

Колодюк І. Народна медицина у традиційній культурі українців Центрального Полісся (остання чверть XX — початок XXI ст.) / Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. — К.: ВПЦ "Київ. ун-т", 2006. — 152 с.

Короткова М. Быт и культура русского города. — М.: Дрофа, 2006. — 365 с.

Косміна О. Українське народне вбрання. — К.: Балтія-Друк, 2006. — 64 с.: ілюстр.

Крымские караимы: Происхождение, этнокультура, история. — Симферополь: Доля, 2005. — 159 с.

Лаврук М. Гуцули Українських Карпат. — Львів: Вид. центр ЛНУ ім. І. Франка, 2005. — 235 с.

Лащенко С. Заклятие смехом: Опыт истолкования языческих ритуальных традиций восточных славян. — М.: Ладомир, 2006 (Русская потаенная литература). — 316 с.

Легун Ю. Генеалогія селян Подільської губернії: джерела: Монографія. — Вінниця: ПП О. Власюк, 2005. — 515 с.: ілюстр.

Лещиловская И. Сербский народ и Россия в XVIII веке. — С.Пб.: Алетейя, 2006 (Bibliotheca Serbica). — 297 с.

Логинов К. Этнолокальная группа русских Водлозерья. — М.: Наука, 2006. — 276 с.

Львів в українському фольклорі / НАН України, Ін-т народознавства; Зібрав та упорядкував В. Сокіл; Наук. ред. С. Павлюк. — Л., 2006. — 287 с.

Любимова Г. Возрастной символизм в культуре календарного праздника русского населения Сибири XIX — нач. XX века / Отв. ред. И. Генуев. — Новосибирск, 2004. — 240 с.

Магочій П. Євреї на Закарпатті: Короткий іст. нарис. — Ужгород: Вид. В. Падяка, 2005. — 27 с.

Макнамара Э. Этруски: Быт. Религия. Культура / Пер. с англ. — М.: Центр-полиграф, 2006. — 192 с.

Малоока Л. Історична еволюція масових свят українців: Автореф. дис… канд. іст. наук / Київ. нац. ун-т культури і мистецтв. — К., 2006. — 19 с.

Мамоян Т. Курды в Украине: Кратко из истории курдского народа. — К.: Этнос, 2005. — 272 с.: ил.

Марчук З. Українське весілля: генеалогія обряду / Поліс.-Волин. народозн. центр. — Рівне: Волинські обереги, 2004. — 83 с.

Мельничук Л. (1955—2005). Від роду до народу, від народу до роду: Народознавчі студії: Спогади друзів, колег, однодумців / Упоряд. І. Мельничук. — Вінниця: Книга-Вега, 2006. — 239 с.: ілюстр.

Миненко Н. Повседневная жизнь уральского города в XVIII — начале XX века / Н. Миненко, Е. Апкаримова, С. Голикова. — М.: Наука, 2006. — 384 с.

Момрик А. Формування концепцій етногенезу українського народу: (історіографія проблеми): Автореф. дис... канд. іст. наук / НАН України, ІМФЕ ім. М. Рильського. — К., 2005. — 19 с.

Мороз Д. Неспарована пара: прозові твори, етнографічні записи, спогади. — К.: ВЦ "Просвіта", 2005. — 280 с.

Мусаева У. Подвижники крымской этнографии 1921—1941: Ист. очерки. — Симферополь: Таврия, 2004. — 212 с.

Нариси з історії та культури євреїв України. — К.: Дух і літера, 2005. — 241 с.

Народна проза у записах Івана Франка / НАН України, Ін-т народознавства; Зібрав та впорядкував В. Сокіл; Наук. ред. Г. Дем'ян. — Л., 2006. — 111 с.

Народы Западной Сибири: Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нганасаны. Кеты / Отв. ред. И. Гемуев, В. Молодин, З. Соколова. — М.: Наука, 2005 (Народы и культуры). — 805 с.: иллюстр.

Ніколаєва Т. Український костюм: надія на ренесанс / НАН України, ІМФЕ ім. М. Рильського. — К.: Дніпро, 2005. — 320 с.

Павлюк С. Етногенеза українців: спроба теоретичної конструкції / Відп. ред. Р. Кирчів; НАН України, Ін-т народознавства. — Л., 2006. — 247 с.

Павлюк С. Скарби Музею етнографії та художнього промислу Інституту народознавства НАН України / С. Павлюк, Р. Чмелик; НАН України, Ін-т народознавства. — Л., 2005. — 228 с.: ілюстр.

Пармон Ф. Народный костюм: истоки дизайна: На примере рус. нар. костюма: Моно-

графия. — М.: ПАЛАДИН Д. С., 2005. — 200 с.: ил.

Петрик В. Демонологія: еволюція та сучасний стан: Навч. посібник. — К.: Кондор, 2005. — 192 с.

Пеняк П. Цехи та цехове ремесло Закарпаття / Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича. — Ужгород: Приватна друкарня Р. Повча, 2005. — 80 с.

Петров В. Основи родового суспільства / Авт. ідеї та упоряд. В. Корпусова; Головн. ред. Г. Скрипник; НАН України, ІМФЕ ім. М. Рильського. — К., 2006. — 186 с.

Пономарьова І. Етнічна історія греків Приазов'я: (Кінець XVIII — початок XXI ст.): Іст.-етногр. дослідження. — К.: Реферат, 2006. — 283 с.

Пушкаш А. Цивилизация или варварство: Закарпатье 1918–1945. — М.: Европа, 2006 (Евровосток). — 564 с.

Росс Э. Кельты-язычники: быт, религия, культура. — М.: Центрполиграф, 2005. — 254 с.: ил.

Семенова М. Мы — славяне: Популярная энциклопедия. — С.Пб.: Азбука-классика, 2006. — 560 с.: ил.

Сім'я та родинне виховання у національній етнопедагогічній культурі: Зб. наук. статей / М-во освіти і науки України, П.-Хмельницький держ. пед. ун-т ім. Г. Сковороди. — Переяслав-Хмельницький, 2005. — 438 с.

Сказания о населенных местностях Киевской губернии или Статистические, исторические и церковные заметки о всех деревнях, селах, местечках и городах, в пределах губернии находящихся / Собр. Л. Похилевич. — Біла Церква: Вид. О. Пшонківський, 2005. — 642 с.

Смолій В. Микола Костомаров: Віхи життя і творчості: Енциклопедичний довідник / В. Смолій, Ю. Пінчук, О. Ясь. — К.: Вища школа, 2005. — 543 с.

Смоляк О. Весняна обрядовість Західного Поділля в контексті української культури: Автореф. дис... д-ра мистецтвознавства / НАН України, ІМФЕ ім. М. Рильського. — К., 2005. — 39 с.

Супрун-Яремко Н. Українці Кубані та їхні пісні: Монографія. — К.: Муз. Україна, 2005. — 771 с.

Сушко В. Поховальна обрядовість українців Слобожанщини XIX–XXI ст.: Автореф. дис... канд. іст. наук / НАН України, ІМФЕ ім. М. Рильського. — К., 2006. — 19 с.

Танцюра Г. Зятківці: Іст.-етногр. нарис / Голов. ред. Г. Скрипник; НАН України, ІМФЕ ім. М. Рильського. — К., 2006. — 236 с.

Творун С. Українські обрядові хліби: на матеріалах Поділля / Вінницький обл. центр творчості. — Вінниця: Книга, 2006. — 95 с.

Тимофеев П. Старая Ласпа: поэтические традиции народной культуры греков-урумов. Исследование, тексты, приложение: Монография / П. Тимофеев, И. Пуды; Донецкий нац. ун-т. — Донецк: Юго-Восток Лтд, 2005. — 114 с.

Україна — Етнос: Зб. наукових праць з етнологічних та дотичних до них проблем українознавства / М-во освіти і науки України, НДІ українознавства. — К., 2006. — 240 с.

Україна — Етнос: Науковий термінологічно-понятійний словник-довідник з етнологічних та дотичних до них проблем українознавства / М-во освіти і науки України, НДІ українознавства. — К., 2006. — 224с.

Українство у світі: традиційність культури та спільнотні взаємини / В. Піскун, А. Ціпко, О. Щербатюк та ін.; КНУ ім. Т. Шевченка. — К., 2004. — 241 с.

Українська культура в контексті світових глобалізаційних процесів / НАН України, ІМФЕ ім. М. Рильського; Голов. ред. Г. Скрипник. — К., 2005. —360 с.

Українське свято: Народні традиції та обряди: Українська кухня / Упоряд. К. Черв'як. — Х.: Глобус, 2006. — 318 с.

Українці: Іст.-етногр. монографія у 3 т. / НАН України, ІМФЕ ім. М. Рильського; Наук. ред. Г. Скрипник. — К., 2005. — Т. 2. — 256 с.: ілюстр.

Українці: Свята. Традиції. Звичаї / Уклад. І. Коверець. — Донецьк: ТОВ "Альфа-Прес", 2004. — 302 с.

Українці Придністров'я: (Матеріали етногр. досліджень) / Відп. ред. В. Кушнір. — О., 2005. — Вип. 1. — 96 с.

Федак П. Народне житло українців Закарпаття XVIII–XX ст. — Ужгород: Гражда, 2005. — 352 с.

Хайнц С. Символы кельтов. – М.; С.Пб.: ДИЛЯ, 2006. – 297 с.: ил.

Чередниченко Д. Павло Чубинський. – К.: Альтернативи, 2005. –374 с.: ілюстр.

Шевченківський край: Іст.-культурологічні нариси / Упоряд. Л. Орел, Л. Ященко. – К.: УЦНК "Музей Івана Гончара", ГО "Фонд Івана Гончара", 2005. – 520 с.

Этнокультурное взаимодействие в Евразии: В 2 кн. – М.: Наука, 2006. – 465 с., 341 с.

Юрій М. Соціокультурний світ України: Монографія. – 2-е вид. – К.: Кондор, 2004.

Юсова Н. Генезис концепції давньоруської народності в історичній науці СРСР (1930-ті – перша половина 1940-х рр.). – Вінниця: Консоль, 2005. – 545 с.

Якубова Л. Етнічні меншини УСРР у 20-і – першій половині 30-х років XX ст.: історіографія та джерела дослідження / НАН України, Ін-т історії України. – К.: Ін-т історії НАН України, 2006. – 170 с.

НАРОДНЕ МИСТЕЦТВО

Адруг А. Писанки Чернігівщини: історія і сучасність. – Чернігів: Чернігівські обереги, 2005. – 59 с.

Булгакова-Ситник Л. Подільська народна вишивка (Етнографічний аспект) / Відп. за вип. С. Павлюк; НАН України, Ін-т народознавства. – Львів, 2005. – 328 с.: ілюстр.

Винничук В. Орнаменти у вишивці та ткацтві Волині: зразки орнаментального мистецтва. – Луцьк, 2004. – 160 с.

Вишивка козацької старшини XVП–XVШ століть: каталог колекції Чернігів. обл. історичного музею ім. В. Тарновського. – К.: Родовід, 2001. – 200 с.

Возниця О. Вишивка рідного краю: Ходорівщина / Львів. відділ Союзу Українок; Етнографічна комісія. – Дрогобич: Коло, 2005. – 67 с.

Гуцульські вишивки Карпат: Мистецтво орнаменту (Івано-Франківщина). Т. 2, Ч. 1 / Зібрала, вивчила, відшила, систематизувала та описала протягом 1970 – 2005 І. Свйонтек. – Івано-Франківськ: Нар. мистецтво, 2005. – 286 с.: ілюстр.

Кара-Васильєва Т. Декоративне мистецтво України XX століття: У пошуках "Великого стилю" / Т. В. Кара-Васильева, З. А. Чегусова. – К.: Либідь, 2005. – 280 с.: ілюстр.

Кириченко М. Український народний декоративний розпис: Навч. посібник. – К.: Знання-Прес, 2006. – 228 с.: ілюстр.

Клід І. Диво писанкове: Історія та технологія українського писанкарства. – Тернопіль: Підручники і посібники, 2006. – 63 с.

Котова И. Русские обряды и традиции: Народная кукла / И. Н. Котова, А. С. Котова. – С.Пб.: Паритет, 2006. – 237 с.

Метка Л. Гончарство Слобожанщини в другій половині XIX – першій половині XX століття: Автореф. дис... канд. іст. наук / Київ. нац. ун-т ім. Т. Шевченка. – К., 2006. – 16 с.

Міщанін В. Північна група малих осередків гончарства Опішненського гончарного району (друга половина XIX–XX ст.) / НАН України, Ін-т керамології. – Опішне. – Укр. народознавство, 2005. – 298 с.

Народні танці Волині і Волинського Полісся у записах Миколи Полятикіна. – Луцьк, 2005. – 108 с.

Народные художественные промыслы Подмосковья: Альбом / Авт.-сост. С. В. Горожанина, Е. В. Куценко. – М.: Мелихово; Зебра Е, 2006. – 195 с.: ил.

Палагнюк А. Ганна Шабатура. – К.: Родовід, 2005 (Українське наївне мистецтво). – 144 с.

Пам'ятки історії та культури України, дослідження та збереження: Зошит 1: Каталог-довідник / Ін-т історії НАН України; Ред. В. А. Горбик. – К.: Вид. Максименко М. Т., 2005. – 256 с.

Пирогова Л. Русская лаковая живопись: XXI век. – М.: Интербук-бизнес, 2006. – 192 с.

Родічкін І. Старовинні маєтки України: Книга-альбом / І. Д. Родічкін, О. І. Родічкіна. – К.: Мистецтво, 2005. – 384 с.

Рукотворна тканина: Традиції та сучасність / М-во освіти та науки України; Департамент молод. політики і спорту м. Сургута, РФ; ЛНАМ. – Львів; Сургут, 2005. – 256 с.

Русский художественный паркет XVIII – начала XX века: Антология. – М.: Паркет-Холл, 2006. – 256 с.

Селівачов М. Лексикон української орнаментики: (іконографія, номінація, стилістика, типологія): Навч. посібник / НАН України, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. – К.: АНТ, 2005. – 400 с.: ілюстр.

Світ української писанки / Упоряд.: С. П. Сітько, Т. Є. Русанова. – К.: Кондор, 2005. – 96 с.: ілюстр.

Скалацький К. Пошуки. Знахідки. Відкриття. – К.: Родовід, 2005 (Українське наївне мистецтво). – 180 с.

Студії мистецтвознавчі: Архітектура. Образотворче та декоративно-ужиткове мистецтво. – К.: ІМФЕ, 2003–2006. (Ч. 3. – 2004. – 145 с.; Ч. 1. – 2005. – 143 с.; Ч. 3. – 2005. – 142 с.; Ч. 1. – 2006. – 145 с.; Ч. 3. – 2006. – 144 с.)

Сусак К. Українське народне вишивання / К. Сусак, Н. Стеф'юк; Косівський держ. ін-т ужиткового та декоративного мистецтва. [Без вих. даних].

Ткаченко В. Українське писанкарство кінця XIX–XX ст. / Нац. іст.-етногр. заповідник “Переяслів”. – К.: Міленіум, 2006. – 78 с.: ілюстр.

Україна є, Україна буде!: Народне мистецтво Слобожанщини / Музей народного мистецтва Слобожанщини. – Харків, 2005. – 14 с.

Українська народна іграшка: Каталог / М-во освіти і науки України, Держ. музей іграшки; Упоряд.: Л. В. Гладун, Г. А. Пржегода, Е. Е. Орро; Вступ. ст. О. С. Найдена. – К.: Стилос, 2006. – 48 с.: ілюстр.

Ханко В. Миргородський мистецький словник (кін. XVII–поч. XXI ст.): Персоналії. – Полтава, 2005. – 370 с.: ілюстр.

Художественная резьба по дереву / Авт.-сост. Б. Кищенко. – М.: АСТ; Донецк: Сталкер. – 2005. – 300 с.

Шпак О. Українська народна гравюра XVII–XIX століть / Відп. ред. С. Павлюк; Наук. ред. М. Станкевич; НАН України, Ін-т народознавства. – Л., 2006. – 223 с.

Шудря Є. Подвижниці народного мистецтва. Вип. XIV, зошит 2. Бібліографічні нариси / Київ. держ. ін-т декор.-приклад. мистецтва і дизайну ім. М. Бойчука; За ред. М. Р. Селівачова. – К.: Вісник АНТ, ДП Нора-Друк, 2005. – 64 с.: ілюстр.

Б. П. КИРДАН – ИССЛЕДОВАТЕЛЬ НАРОДНЫХ УКРАИНСКИХ ДУМ

Татьяна ЗУЕВА (Москва)

Пропонуємо ласкавій увазі читачів "Народної творчості та етнографії" нарис про наукову діяльність знаменитого дослідника і видавця українських народних дум Бориса Петровича Кирдана [1.2.1920(25.9.1922) – 10.7.2006], написаний дружиною вченого, його однодумцем і співпрацівницею, професором кафедри російської літератури Московського державного педагогічного університету Тетяною Василівною Зуєвою. Тетяна Василівна – видатна російська фольклористка, дослідниця чарівної казки, автор і співавтор (разом із Б. Кирданом) численних підручників і хрестоматій російського фольклору. Доктор філологічних наук, автор багатьох праць з терену казкознавства. У своїх працях, досліджуючи структуру і поетику світової казки, розглядає і українські казки (пращури Т. Зуєвої родом з України). Довгі роки Тетяна Василівна була натхненницею подвижницької праці Б. Кирдана, його співробітницею у дослідженні українського народного епосу. Весь час (як і покійний Б. Кирдан) підтримує активні зв'язки з українськими фольклористами.

10 августа 2006 г. в Москве на 87-м году жизни отошёл ко Господу Борис Петрович Кирдан – старейший фольклорист, доктор филологических наук, профессор, всемирно известный исследователь украинского эпоса, изучавший также фольклор периода Великой Отечественной войны 1941–1945 гг., занимавшийся исследованием и переводом на русский язык произведений украинских писателей, составитель и редактор научных изданий украинского, русского, мордовского фольклора и т. д. Статьи о Б. Кирдане помещены в Краткой литературной энциклопедии (М., 1978, Т. 9), в Украинской советской энциклопедии (К., 1980, Т. 5), в Украинской литературной энциклопедии (Киев, 1989, Т. 2).

Б. Кирдан родился 1 февраля 1920 г. (по документам – 25 сентября 1922 г.) в селе Анно-Леонтович Елисаветградского уезда Николаевской губернии. Его детство прошло в селе Красное Озеро Устиновского района Кировоградской области. Отец Пётр Петрович заведовал семилетней школой, преподавал украинский язык и украинскую литературу. Учителем русского языка и литературы, а также немецкого языка была мама Елизавета Денисовна. В 1940 г. Б. Кирдан с отличием окончил среднюю школу № 7 Одесской железной дороги (на узловой станции Долинская). Тогда же его призвали в Красную Армию. Боевые заслуги Б. Кирдана отмечены орденами Красной Звезды и Отечественной войны I и II степеней; медалями "За оборону Севастополя", "За оборону Кавказа", "За взятие Кёнигсберга", "За взятие Берлина". В 1992 г. за трудовые заслуги он был награждён орденом Дружбы народов.

После войны Б. Кирдан стал студентом филологического факультета Московского государственного университета им. М. Ломоносова, который с отличием окончил в 1951 г. Затем – учёба в аспирантуре Литературного института им. А. Горького Союза писателей СССР. Будучи аспирантом, Борис Петрович продолжил начатую ещё на фронте работу по собиранию и изучению фольклора Великой Отечественной войны, что стало темой его кандидатской диссертации, защищённой в 1954 г. в Институте мировой литературы им. А. Горького АН СССР. В 1967 г. он там же защитил докторскую диссертацию об украинских народных думах.

Украинские думы пользуются мировой известностью. Это глубоко самобытные эпические произведения, воссоздающие историю народа, его быт, культуру, язык, характер, психологию. Работая 30 лет научным сотрудником сектора фольклора Института мировой литературы, Б. Кирдан написал четыре монографии: об украинском народном эпосе, его собирателях [1] и исполнителях [2], а также составил объёмную антологию "Украинские народные

думы", вышедшую в серии "Эпос народов СССР" (М., 1972) [3]. Учёный выявил, систематизировал, опубликовал и проанализировал огромный материал, изучил более чем пятивековой путь развития украинского эпоса.

Две первые монографии Б. Кирдана [4] по существу являются двумя частями одного большого исследования об украинских думах. В них рассмотрены проблемы соотношения содержания дум с реальной историей Украины, возникновения и развития отдельных сюжетов и жанра в целом, дана характеристика героям, выявлено художественное своеобразие жанра. Учёный впервые проанализировал все доступные тексты дум, их варианты, записанные на протяжении XIX–XX вв. Были также привлечены произведения русского, белорусского, польского фольклора, украинские летописи, исторические труды.

Написанию монографий и подготовке к изданию сборника предшествовала титаническая работа Б. Кирдана в архивах и отделах рукописей институтов, библиотек и музеев Москвы, Ленинграда, Киева, Харькова, Чернигова, Нежина, Полтавы, Львова. Здесь исследователь выявил большое количество новых рукописных текстов дум, обнаружил значительные материалы по истории их собирания и публикации. Это позволило определить достоверность публикаций прошлого, выявить характер редакторской правки, сделать достоянием науки ряд не известных ранее фактов.

Тщательный сравнительный анализ позволил Б. Кирдану наглядно показать, в каком направлении шла коллективная работа украинского народа над тем или иным произведением, как изменялись думы под влиянием развивающейся исторической обстановки и в зависимости от мировоззрения кобзарей. Это придало его исследованию максимальную конкретность и большую доказательную силу, позволило автору подвергнуть основательной научной проверке все существовавшие ранее точки зрения (В. Антоновича, М. Драгоманова, П. Кулиша, Н. Костомарова, Ф. Колессы, Е. Грушевской и др.), внести необходимые коррективы и уточнения. Б. Кирдан значительно обогатил метод фольклористической текстологии.

В жанре дум исследователь выделил три больших цикла: о борьбе с турецко-татарскими набегами в XV–XVII вв.; об освободительной войне 1648–1654 гг. против магнатской Польши и воссоединении Украины с Россией; думы на социальные и семейно-бытовые темы.

Первый цикл был рассмотрен в первой монографии (1962), где также был освещён вопрос о происхождении дум, и была дана краткая характеристика народным певцам Украины — кобзарям и лирникам. "До возникновения дум как жанра народной поэзии, — писал Б. Кирдан, — потребность украинского народа в героических эпических произведениях удовлетворялась былинами, сказочно-богатырским эпосом, легендами и преданиями, повествовавшими о подвигах богатырей, а также колядками, многие из которых имеют не только героическое содержание, но и отдельные мотивы, сходные с думами" (С. 29). Исследователь разделял мнение о том, что думы возникли на основе ранних исторических песен, но в процесс их создания были вовлечены и другие жанры. Думы о борьбе с турецко-татарскими захватчиками (такие, как "Плач невольника в турецкой неволе", "Маруся Богуславка", "Самойло Кошка", "Казак Голота" и др.) оказались наиболее ценными для решения этих проблем, поскольку они многочисленны, записаны в большом количестве вариантов, разнообразны по тематике.

Во второй монографии Б. Кирдана, опубликованной спустя три года, были рассмотрены второй и третий циклы дум. Кроме того, здесь была исследована проблема их жанровой трансформации.

Историко-героические думы середины XVII–XVIII вв. об освободительной борьбе украинского народа против польско-шляхетского гнёта представляют большой художественный и общественный интерес. В них с любовью воспет подвиг народа, борющегося за своё освобождение, воссозданы образы Богдана Хмельницкого, Богуна, Кривоноса и др. Б. Кирдан детально проанализировал содержание и поэтику дум "Хмельницкий и Барабаш", "Корсунская победа", "Хмельницкий и Василий Молдавский", "Иван Богун", "Белоцерковский мир", "Смерть Богдана Хмельницкого и избрание нового гетмана". Думы дают своеобразную оценку истории и быту: как и былины, они не исключают художественного вымысла, эпической типизации, отбора фактов. Исследователь удачно соединил

фольклористические поиски с историческим анализом. Доказывая подлинную народность жанра дум и, прежде всего, цикла XVII–XVIII, Б. Кирдан обосновал вывод о том, что думам свойственны те же самые законы эпического стиля, по которым создавался эпос предыдущих столетий.

Социально-бытовые думы "Казацкая жизнь", "Бедная вдова и три сына", "Проводы казака", "Сестра и брат" и др.), как показал Б. Кирдан, особенно выразительно раскрывают народную мораль и этику, они психологичны, драматически насыщены.

В последней главе было выявлено то, что многие думы трансформировались в устные рассказы и лирические песни. Уйдя в конце XIX–XX вв. из естественного бытования, думы продолжали жить на страницах книг, их сюжеты, образы, стиль были использованы профессиональными литераторами, а также сегодняшними кобзарями. И не случайно эпиграфом к своей первой монографии Борис Петрович взял стихи Т. Шевченко "Наша дума, наша пісня не вмре, не загине...".

Таким образом, Б. Кирдан создал первую фундаментальную историю дум. Рассмотрение украинского эпоса в таких масштабах ранее никем не предпринималось.

Выход монографии был отмечен большим количеством положительных отзывов и рецензий. По поводу первой монографии В. Пропп писал автору: "Дорогой Борис Петрович! Вернувшись из поездки по северным озёрам, застал дома Вашу книгу. Поздравляю Вас с её выходом. Ни один из русских фольклористов не знает замечательных украинских дум, теперь будем их знать. Вы заполняете большой пробел в нашей науке..." (Письмо от 28 августа 1962 г., Ленинград.)

С Николаем Ивановичем Кравцовым Б. Кирдан был знаком и дружен на протяжении долгого времени. В его научной судьбе Николай Иванович участвовал и товарищеской поддержкой, и добрым, одобряющим словом. Сохранился отзыв Николая Ивановича о второй монографии Б. Кирдана (1965 г.). В книге "Проблемы славянского фольклора" Н. Кравцов писал: "Весьма ценна работа Б. Кирдана "Украинский народный эпос". Автор исследует исторические и социально-бытовые думы XVII–XVIII вв. Это, собственно, первая в науке работа об украинских думах, в широком и многостороннем плане рассматривающая их. Он исследует отношение дум к другим жанрам, их историю, их идейное содержание и художественное своеобразие. Книга богата материалами, мыслями и, несомненно, даст значительный толчок к изучению дум, так как поднимает ряд новых, совершенно не исследованных вопросов" [5]. Данное замечание оказалось пророческим. В 1998 г. вышла в свет книга американской фольклористки Наталии Кононенко об украинских народных думах и исполнителях: *Kononenko Natalie*. Ukrainian Minstrels: And the Blind Shall Sing. – New York; London, 1998. В этой книге содержится около 100 ссылок на труды Б. Кирдана.

Круг научных интересов Б. Кирдана был широким. Много внимания он уделял проблеме взаимосвязей и взаимовлияния фольклора восточных и западных славян. Для изучения этой проблемы, а также исследования всегда его интересовавшей народной поэзии периода Второй мировой войны, он выезжал с длительными научными командировками в Польшу и Чехословакию, где работал в библиотеках, архивах и музеях Варшавы, Кракова, Люблина, Праги, Брно, Братиславы. Добытые здесь материалы Б. Кирдан использовал в монографиях, статьях, докладах и выступлениях на международных и всесоюзных съездах и конференциях фольклористов, в которых неизменно принимал активное участие. В марте 1973 г. он был введён в состав Комитета по изучению славянских культур при Комиссии СССР по делам ЮНЕСКО. Б. Кирдан являлся также членом Международной комиссии славянского фольклора при Международном комитете славистов, членом бюро Научного совета по фольклору АН СССР – и проч.

Все, кто знал Бориса Петровича, восхищались его благородством и обаянием. "Кирдан нам Богом дан", – говорили в Институте мировой литературы. И нескольким поколениям студентов-филологов также довелось общаться с этим незаурядным человеком.

В последние годы жизни в течение 25 лет (с 1979 по 2004 г.) Б. Кирдан работал профессором кафедры русской литературы Московского педагогического государственного университета. Здесь он написал новые работы о фольклоре, участвовал в создании учеб-

ных пособий для студентов, составил несколько фольклорных сборников, среди которых особое место занимает небольшая книжка "И поёт мне в землянке гармонь...", опубликованная к 50-летию Победы издательством "Просвещение".

В своей последней, ещё не опубликованной документально-мемуарной книге о войне ("Нам дороги эти позабыть нельзя") Борис Петрович писал: "Смерть я уже видел — 9 июня 1942 года во время обороны Севастополя" [6]. Рассказывая в этой книге о переправе через Западный Буг (когда первый раз перешёл границу Советского Союза), он поведал о том, что больше всего боялся умереть на чужбине: "Захотелось ещё хоть немного побыть на родной земле: неважно, она была белорусская, а не украинская, на которой я родился и вырос — она была наша, советская земля. И я вернулся на свой берег... Постоял немного и переправился вновь. Казалось бы, если суждено погибнуть — то не всё ли равно где: на родине или на чужбине? Оказалось: нет, не всё равно! Сам пережил то щемящее чувство, которое охватывает человека при мысли о смерти на чужбине... После переправы через Западный Буг я понял, почему в старых казачьих песнях с такой грустью говорится о смерти в чужом краю".

Б. Кирдан был человеком своего времени: до распада СССР — членом коммунистической партии, выполнял большую партийную и общественную работу. Заявление о приёме в партию он подал в январе 1942 г., участвуя в тяжелейших боях за Севастополь, когда итог обороны города уже складывался не в нашу пользу. Его осторожно отговаривали, но он отвечал: "Мы будем ещё в Берлине!"

Вместе с тем этот человек хранил в своей душе Бога, хотя и думал, что не верит в Него. В последней книге Борис Петрович рассказывает о том, как однажды он честно в этом Богу признался. В Польше, под Вышкувом, он оказался один в лесу, где попал под мощный артиллерийский обстрел. И тут он впервые из глубины души воззвал ко Господу: "Боже, — сказал я, — я в Тебя не верую, но ежели Ты еси, то пусть меня или сразу убьёт, или пронесёт!" Сам того не ведая, он обратился к Богу почти словами молитвы святителя Феофана Затворника: "Господи, если Ты есть, откройся мне". Борис Петрович остался жив и невредим — ему была дарована долгая, богатая событиями жизнь.

Последняя книга Б. Кирдана стала обобщением его воспоминаний и раздумий, итогом упорных разысканий в военных архивах, а также трепетным свиданием с опалённой огнём войны, но всё же бесконечно дорогой и бесконечно далёкой юностью.

[1] *Кирдан Б.* Собиратели народной поэзии: Из истории украинской фольклористики XIX в. — М., 1974. — В этой книге охарактеризована собирательская и издательская деятельность русских и украинских фольклористов Н. Цертелева, М. Максимовича, И. Срезневского, П. Лукашевича, А. Метлинского, Н. Костомарова, П. Кулиша; впервые — Н. Белозерского, Л. Жемчужникова; проанализирована роль Н. Гоголя и Т. Шевченко в собирании и публикации фольклорных материалов.

[2] *Кирдан Б., Омельченко А.* Народные певцы-музыканты на Украине. — К., 1980. (На укр. яз.) — Книга написана в соавторстве с бандуристом и исследователем творчества народных певцов А. Омельченко. В ней охарактеризовано искусство украинских народных исполнителей — кобзарей и лирников.

[3] Это одно из наиболее полных изданий украинских народных дум. Особенно ценной является публикация 37 новых текстов (третья часть собрания), разысканных пытливым исследователем в различных хранилищах страны. В комментариях указаны также варианты дум, не вошедшие в данный том (в том числе хранящиеся в архивах).

[4] *Кирдан Б.* Украинские народные думы (XV — нач. XVII в.) / Отв. ред. П. Богатырёв. — М., 1962; *Кирдан Б.* Украинский народный эпос / Отв. ред. В. Гацак. — М., 1965.

[5] *Кравцов Н.* Проблема славянского фольклора. — М., 1972. — С. 344.

[6] В этот день на Мекензиевых горах при отражении танковой атаки противника Борис Петрович получил тяжёлое внутричерепное ранение. Его, истекающего кровью лейтенанта, вынесли из-под огня два бойца-осетина.

We bring to your notice the essay about life and scientific work of famous investigator and publisher of Ukrainian folk ballads Borys Kyrdan (1920—2006). The essay is written by scientist's wife, his adherent and collaborator, professor of Chair of the Russian Literature of Moscow State Teacher's Training University Tetyana Zuyeva. During long time she was an inspirer of selfless work of Borys Kyrdan. She helped him to investigate Ukrainian folk epos.

ОРЛИЦЯ
(“ШІСТДЕСЯТНИЦІ” ЛІДІЇ ОРЕЛ – 70)

Василь ЯРЕМЕНКО

Є люди, які не міліють ніколи. За будь-яких обставин. І ступають на свій хресний шлях без самовиставляння та голосних нарікань. До таких особистостей належить моя землячка й навчителька Лідія Григорівна Орел. Про неї маю слово, бо цього року вона переходить свою шістдесятилітню межу. А життєпис її прямо пов'язаний із тим духовним феноменом, що дістав назву “шістдесятники”.

Народилася Лідія Орел 1 квітня 1937 року в селищі Драбові на благословенній Полтавщині (нині райцентр Черкаської області). Батько загинув на смоленському фронті. Мати Якилина, працюючи день при дні на важкій колгоспній роботі, ледве давала раду собі та трьом дітям. Повоєнне напівсирітське дитинство, типове для багатьох “шістдесятників”, навічно закарбував у своїй творчості незабутній Григір Тютюнник — улюблений письменник Лідії Григорівни.

Від рідної домівки взяла вона межи люди щирість, доброту, щедрість душі — риси, властиві нашому сільському люду. У важкі повоєнні літа пройшла сувору школу трудового виховання. З десятирічного віку їй довелося і в ланці на буряках працювати разом з матір'ю, і на будівництві. Там же, в Драбові та навколишніх селах познайомилась вона близько з народними звичаями та піснями, які полюбила на все життя.

За відмінне навчання в середній школі дістала золоту медаль. Так само сумлінно навчалася і на слов'янському відділенні філологічного факультету Київського університету ім. Т. Шевченка.

З першого ж року навчання в університеті їй довелося зіткнутися з явищами, про які в школі навіть не здогадувалась. Це насамперед масова русифікація міського населення, яка охопила й студентську молодь. Не сприймаючи її органічно, Лідія Орел опиралася їй спочатку стихійно, на побутовому рівні, а далі, в міру духовного й політичного зростання, перейшла до активної боротьби.

З другого курсу брала участь у наукових експедиціях, де мала змогу ширше пізнати свій народ та його культуру.

Після закінчення університету 1960 року дістала призначення в “Інтурист” перекладачем з чеської та польської мов. “Тієї лакейської муштри, — іронізує Лідія Григорівна, — довго витримати не змогла й через рік пішла працювати редактором науково-виробничої кінолабораторії своєї альмаматері”. На цій посаді довелося їй боротися з формалізмом, звертаючи увагу Міністерства на невідповідність між випуском навчальних фільмів та їх фактичним використанням. За сумлінну роботу одержувала подяки та премії, її цінували в колективі.

То була пора оновлення та духовного горіння. У Києві активно діяв Клуб творчої молоді “Сучасник” (своєрідна альтернатива офіційним творчим спілкам), який гуртував патріотично настроєну молоду інтелігенцію, влаштовуючи прекрасні літературно-мистецькі вечори, присвячені видатним діячам культури, в тому числі й незаслужено забутим, репресованим у добу сталінщини (Микола Куліш, Лесь Курбас). А шанувальники народної культури взялися за відродження народних свят та звичаїв, засновуючи ватаги колядників (в університеті, консерваторії, театральному, політехнічному, медичному, художньому інститутах). Одним із активних учасників цього патріотичного руху був музикознавець-фольклорист Леопольд Ященко, якому допомагала його дружина Лідія Орел (побралися 1958 року). Молодій жінці бракувало часу, щоб усе побачити, скрізь встигнути, усе задумане зробити.

Одна з пам'ятних подій того часу — республіканська конференція 1968 року, присвячена “Культурі української мови”, на якій Лідія Орел разом з групою українських патріотів (Б. Антоненко-Давидович, С. Плачинда, В. Лобко, П. Бойко та інші) виступила з критикою офіційної мовної політики та науки в особі академіка І. Білодіда, з його сумнозвісною теорією “двох рідних мов”. Після цих виступів, які набули широкого розголосу, не один учасник зазнав цькувань і переслідувань.

Невдовзі на зміну “відлизі” прийшли “заморозки”. Брежнєвський “сірий кардинал”

М. Суслов, вірним ставлеником якого в Україні був В. Маланчук (тоді ще секретар львівського обкому), ініціював серію репресивних акцій проти молодої генерації української творчої інтелігенції. Ще до перших арештів (кінець серпня — вересень 1965 року) почалися незаконні звільнення з роботи, жертвою яких стала й Лідія Орел. Приводом став студентський диспут, який відбувся в Київському університеті на тему "Про народні традиції" (під такою назвою була опублікована стаття В. Солоухіна в "Литературной газете"). У диспуті взяли участь також викладачі університету. Як і на республіканській конференції 1968 року, "вихлюпнула" болюча тривога за невтішний стан української мови та культури. І знову — диспут відмінили. Проте його учасники продовжували збиратися та обговорювати наболіле. Серед них була й Лідія Орел. Хоча вона активної участі не брала, та вже наступного дня ректор університету І. Швець викликав її до себе і запропонував звільнитися "за власним бажанням". Л. Орел, ясна річ, відмовилася. Тим часом з'явилися нові докази "неблагонадійності": 22 травня, як і в попередні роки, Л. Орел взяла участь у відзначенні дня перепоховання Тараса Шевченка біля його пам'ятника. Як відомо, в ті роки це вважалося ледве не злочином. Отже, після цього Лідію Орел було "заднім числом" звільнено з роботи у зв'язку з "реорганізацією науково-виробничої кінолабораторії КДУ в кіностудію навчальних фільмів" та скороченням штатної посади, яку вона займала. Звільнення відбулося з порушенням закону, без погодження з профспілкою, а штат працівників після реорганізації був не тільки не скорочений, а навіть розширений. "Нам коммунисты нужны на работе", пояснили Лідії Орел ректор І. Швець та секретар парткому Й. Удовиченко. Не зважили й на те, що у неї на той час було двоє малих дітей віком півтора та шість років.

1966 року Лідії Орел вдалося влаштуватися літредактором міжвідомчих збірників Київського педінституту, але знову ж таки — ненадовго. 22 травня влада вчинила ганебну розправу з учасниками вшанування пам'яті Кобзаря. Лідія Орел разом із групою столичної інтелігенції підписала лист-протест проти свавілля властей, і, як і слід було чекати, її звільнили з роботи. Її пояснювальна записка ректору інституту М. Підтиченко більше скидається на звинувачувальний акт антинародній більшовицькій системі. Записка містить пророчі слова: "Що ж до мене, то я глибоко вірю в те, що ми ще доживемо до такого часу, коли Шевченка можна буде вшановувати в будь-який день будь-якого року, без жодних заборон і обмежень."

Працюючи в педінституті Л. Орел склала кандидатський мінімум і працювала над дисертаційною темою "Поетика мови народної пісні". Проте замість наукової на неї чекала громадська праця й безперервні пошуки роботи.

Так, з 1967 року Лідія Орел — викладач української літератури у 9—10-х класах українсько-англійської школи № 87. Разом із відомими громадськими діячами Оксаною Мешко та Тетяною Цимбал (артисткою філармонії) вона влаштовувала в школах та в Будинку вчителя літературні вечори, присвячені Лесі Українці, Тарасу Шевченку.

14 квітня 1968 року в Будинку вчителя мав відбутися ювілейний вечір до 130-річчя від дня народження і 50-річчя з дня смерті Івана Нечуя-Левицького. До участі були залучені значні мистецькі сили. Однак вечір відмінила адміністрація Будинку вчителя за наказом влади. Натомість людям запропонували послухати лекцію про міжнародну політичну ситуацію. "Я не можу взяти на себе таку відповідальність, мене звільнять з роботи", — заявила завідувачка культсектору В. Маркова. У заяві-протесті на адресу ЦК КПУ, Спілки письменників та республіканського ювілейного комітету О. Мешко та Л. Орел слушно наголосили, що за зрив ювілейного вечора ніхто у нас відповідальності і покарання не несе, а за його проведення справді можна позбутися роботи. А тим часом РАТАУ цинічно повідомляло на цілий світ: "По Україні широко відзначають 130-річчя з дня народження і 50-річчя з дня смерті класика української літератури І. С. Нечуя-Левицького. В будинку вчителя в Києві і багатьох містах і селах республіки відбулися урочисті збори і вечори, присвячені видатному майстрові слова" (21.04.1968).

Отакі-то були часи. Звичайно ж, у країні, де подібна брехня й лицемірство стали нормою, мусили з'явитися "інакодумці", тобто, люди, здатні відкрито висловлювати свої сумніви й незгоду там, де їм на чорне кажуть, що то біле,

і навпаки. Інакше все наше життя перетворилося б на суцільне безглуздя, на театр абсурду.

Навесні 1968 року Лідія Орел разом зі своїм чоловіком Леопольдом Ященком серед 139 представників столичної громадськості підписує листа до Політбюро ЦК КПРС, де було висловлено тривогу з приводу закритих судів над інакодумцями в Києві та Москві. Чоловіка невдовзі позбавили улюбленої праці в Інституті мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Рильського АН УРСР, а з часом дійшла черга й до Лідії Орел.

Працюючи в школі й безпосередньо займаючись естетичним вихованням дітей, вона зіткнулася з недосконалістю навчальних програм, їх перенасиченням вульгарною соціологією, здатною замість любові до художнього слова, викликати лиш нехіть до нього. Ясна річ, Лідія Григорівна не змогла мовчати й сміливо кинула виклик формалістам-чиновникам з Міністерства освіти. З цього приводу вона виступила на нараді в Спілці письменників. Її гострий справедливий виступ дістав схвалення громадськості й був відзначений у "Літературній газеті" (стаття "Коли одрокочуть бандури"). А вже на другий день її звільнили (це вже втретє), хоча вважалася кращою вчителькою, і на відкриті уроки до неї приводили вчителів із усього району.

Біда, як відомо, не ходить одна. Того ж року Лідія Орел потрапила до Мостищенської тублікарні з відкритою формою сухот, перенесла важку операцію. А ставши на ноги, взялася за викладацьку роботу: читала курс літератури на підготовчих курсах університету, викладала українську мову й літературу в українсько-англійській школі № 49 м. Києва.

З 11 січня 1971 року й по сьогодні Лідія Орел працює в Музеї народної архітектури та побуту України, що в селищі Пирогові під Києвом. Власне, вона є одним із засновників цього музею.

В українській етнографії Лідія Орел знайшла своє покликання. Вивчати культуру рідного народу, зберігати її для нащадків — це було якраз те, чого прагла її душа. Проте за можливість займатися улюбленою працею від неї вимагали взаємних послуг: протягом багатьох років працівники КДБ постійно "опікали" Лідію Орел, не давали їй можливості друкуватися в пресі, пропонуючи натомість писати статті до газет із осудженням ув'язнених співробітників музею О. Сергієнка та Б. Ковгара, а також Н. Світличної, О. Мешко, М. Коцюбинської та інших "вороже налаштованих до радянської влади громадян". Підходили й з іншого боку: "не хочете про них, то напишіть хоча б про перешкоди, що їх чинять націоналісти утвердженню в нашому побуті народних свят та обрядів." І це після того, як вони самі ж ліквідували спроби відродити народні свята та звичаї в Києві. Лідія Орел цьому тискові не піддалася. У зверненні до Київського обласного відділення КДБ від 19 травня 1978 року вона не лише з обуренням написала про ці спроби шантажу, а й викрила суперечності у діях "правоохоронців": засудивши згаданих працівників у закритому суді, вони тим самим позбавили громадськість будь-якої інформації про реальні шкідливі дії "злочинців". Про що тоді говорити! Лідія Орел підсумувала: "Очевидно, в боротьбі проти проявів "націоналістичного" удари насправді нерідко спрямовуються взагалі проти національного. Це є, безумовно, шлях духовного самообкрадання". Зазначивши, що працівники КДБ у розмові 18.05.1978 року досить прозоро натякали, що "це потрібно для Вашої сім'ї", а якщо буде потреба, то редактори "поправлять і допрацюють статтю", Лідія Орел смілиео викрила їхні методи: "Аргументи, справді, вагомі, бо адресуються насамперед до тієї ділянки мозку, де в людини народжується страх. І не тільки за себе чи свою власну сім'ю, Якщо це не одинокий випадок, а норма в стосунках з авторами подібних статей, то справді стає страшно".

Авторка попереджає, що у випадку репресій у будь-якій формі щодо її особи буде апелювати до найвищих інстанцій. Удар у відповідь не забарився. Директор Музею І. Ніколаєнко та його заступник А. Матвієнко вже неодноразово погрожували їй звільненням з роботи, а в березні 1979 року незаконне звільнення (вже вчетверте) стало реальністю. Проте цього разу протягом місяця вдалося поновитися черев суд, бо аж надто помітним виявилося порушення закону. Чим далі густішали хмари над Україною та її власною долею, тим рішучіше захищала Лідія Орел свою особисту і національну гідність. Не випадково мистецтвознавець М. Кагарлицький писав, що "ця чорнява полтавка наділена величезною мужністю".

У Музеї народної архітектури та побуту Лідія Орел спочатку обіймала посаду завідувачки сектору "Полісся". Вона стала автором експозиції (разом з архітектором С. Верговським) цього краю, зібравши та впорядкувавши близько 15 тисяч експонатів. Проте коло її інтересів охоплювало матеріальну й духовну культуру всієї України. Вона об'їздила Полтавщину, Шевченків край (Звенигородщину), Буковину, Закарпаття, Поділля, Слобідську Україну. Записала сотні магнітофонних касет із піснями, спогадами, розповідями знавців народних традицій, зібрала безліч фотоматеріалів. За нормальних умов ця подвижницька праця викликала б загальне схвалення. Проте інакше ставились до цього кон'юнктурники від науки й згадані вже керівники музею, які до того ж звикли постійно озиратися на Москву: а чи є щось подібне там, щоб ненароком не випередити в чомусь "старших братів". Доводилось також виправдовуватись і відповідати на скарги провінційних компартійних керівників, зокрема з Косівського району Івано-Франківської області з приводу фонозапису під час експедиції великодніх веснянок (заважають їм, бачте, боротися з релігійними пережитками). Ось тут, до речі, й показали своє справжнє обличчя "вболівальники" за народну культуру. Доводилось відбивати та спростовувати закиди в нібито "шкідливій" ідейній спрямованості експозиційних планів, "замилуванні патріархальщиною". Виходило так, що працівники Музею старовини, як справжні радянські патріоти, не повинні любити свою справу, а ставитись до неї в кращому разі формально, як до чогось тимчасового, не вартого серйозної уваги. А ще ж і класову боротьбу та розшарування слід було враховувати. Ось один із характерних закидів "ідеологічно підкованого" рецензента: "Складається враження, що автор свідомо планує показ інтер'єрів патріархального побуту і уникає показу поліського села періоду капіталізму кінця XIX – початку XX ст. З п'яти запланованих експозицій найбільш багатим є цей "окружний двір". Очевидно, це господарство заможного поліщука. І ось у цьому куркульському господарстві основним знаряддям землеробства експонується рало, соха, плетена борона, два серпи та інше. Що ж це за куркульське господарство, що користується такими примітивними знаряддями обробки землі! І це в епоху бурхливого розвитку капіталізму!"

Справді, якесь непорозуміння: дядько спорудив могутню рублену фортецю (без жодного гвіздка) а про молотарку, живучи в лісі, не подбав. А може він десь її приховав, бісів куркуль!? Або ж короткозорі творці експозиції її не помітили? Не може ж бути, щоб у глибокому Поліссі, згідно з "єдино вірним" марксистсько-ленінським вченням, та не було куркуля-експлуататора, який жив коштом найманої праці бідняків! Було від чого зневіритися, впасти у відчай. Чоловік Лідії Григорівни залишився без постійного заробітку, його не тільки позбавили праці за фахом, а й виключили зі Спілки композиторів за організацію етнографічного хору "Гомін", учасницею якого вона також була. (1971 року цей хор було ліквідовано як націоналістичний, відродити його вдалося лише 1984 року, а 1988 повернути стару назву). Мимоволі згадувались слова Тараса Шевченка: "тепер я на волі, на такій волі, як собака на прив'язі". Рятувала улюблена праця, усвідомлення її ваги й невідкладності. Адже традиційна народна культура занепадала на очах.

Найближчим порадником Лідії Орел у ті важкі часи був також переслідуваний режимом видатний український скульптор, художник і етнограф Іван Гончар з його унікальним домашнім етнографічним зібранням. Влна, вважаючи його своїм духовним батьком, усіма можливими засобами популяризувала творчість митця та його народознавче подвижництво. Задушливого 1981 року до 70-ліття І. Гончара їй вдалося видрукувати статтю про нього в часописі "Декоративное искусство СССР". Опікувалася митцем до останніх днів його життя, а потім усіляко допомагала в створенні повноцінного музею Івана Гончара.

Так само щедро частину свого тепла та турбот віддавала як відомим майстрам української народної культури (Марія Приймаченко, Олександра Селюченко, Марія Руденко, Олександр Корнієвський та інші), так і малознаним умільцям – ткалям, вишивальницям, гончарам, різьбярам тощо. Скільки задушевних розмов із ними пам'ятає її гостинна хата, скільки добрих слів було висловлено Лідією Орел про них на сторінках друкованих видань! Пам'ятаю, з яким пієтетом говорила вона про творця переяславських музеїв Михайла Сікор-

ського, як захоплювалася яготинськими експозиціями Олександра Непорожнього. Лідія Орел стоїть на тому, що осередки традиційної народної культури у вигляді музеїв, промислів, ремесел, галерей і т. п. мають формуватися й функціонувати передусім на місцях, у своєму природному середовищі. Тому всіляко допомагає тим, хто береться за таку копітку роботу, не лише цінними порадами, а й власною участю в збиранні пам'яток матеріальної та духовної культури для відповідного осередку. Саме вона підставила своє плече молодим організаторам музейної справи Миколі і Галині Корнієнкам на Черкащині, засновнику Музею гончарства в с. Опішне на Полтавщині Олесю Пошивайлу та ін.

Як і керівник хору "Гомін" Л. Ященко, Лідія Орел прагне, щоб народна культура не "лежала мертвим скарбом" у музейних фондах та інститутських архівах, а жила й розвивалася відповідно до вимог часу. Влаштування в Музеї просто неба народних свят з відповідними ритуалами, днів народних майстрів, ярмарків — це насамперед заслуга подружжя Ященків. Завдяки їх подвижницькій праці український скансен набуває ознак справжнього науково-методичного центру, дає адекватне уявлення відвідувачам про життя класичного українського села. Якби ще належна підтримка держави!..

Після поїздок в Прибалтику, Середню Азію, Вірменію, також у Німеччину та США (на лікування) Лідія Орел докладно розповідає і в пресі, і в розмовах про досягнення інших країн у збереженні та вмілому використанні пам'яток історії та культури. Вона переконана, що їхня традиційна культура загалом бідніша від нашої й гірше збереглася, але по доброму заздрить тим народам, уряди яких піклуються про свою культуру, зокрема традиційну.

До сфери зацікавлень Лідії Орел входять і зв'язки літератури з фольклором. Немало праці вона доклала, досліджуючи народні джерела творчості Григора Тютюнника, Максима Рильського, Олександра Довженка, Лесі Українки, Тараса Шевченка, провела значну пошукову роботу в місцях, де вони народилися й зростали. Вона є організатором літературно-мистецьких вечорів пам'яті братів Григора та Григорія Тютюнників, кобзаря й майстра бандур Олександра Корнієвського, відомого правозахисника Петра Григоренка, скульптора й етнографа Івана Гончара, а також річниці голодомору 1933 року, чорнобильської трагедії та ін. Лідія Орел упорядкувала і видала посібник для збирачів пам'яток народної культури та викладачів народознавства, а також підготувала до друку збірник "Українська родина" про родинний і громадський побут.

Видано підготовлені нею багатоілюстровані книги "Шевченків край", "Мальоване дерево України", "Рушники України", "Україна в обрядах на межі тисячоліть". Загалом число її публікацій з різних питань української народної культури в різноманітних виданнях сягає більше двохсот.

З 1988 року Л. Орел вела постійні авторські народознавчі передачі на радіо: "Витоки", "Україна очима етнографа", "Обряди та звичаї", "Нашого цвіту по всьому світу" (про культурно-мистецьке життя українців за межами Батьківщини). Часто виступала з лекціями з народознавства перед найрізноманітнішими аудиторіями (від шкільних до міністерських). Також постійно брала участь у конференціях та семінарах з питань традиційної культури, сприяла діловим стосункам із цікавими фольклорними колективами і організовувала їх виступи в столиці.

Проте, чим би не займалася сьогодні Лідія Орел/ вона не залишає і свого Полісся, якому віддала половину життя. Вона здійснила багато поїздок і до поліщуків-переселенців, і до тих, що мають переселятися, і до тих, що живуть за колючим дротом у зоні відчуження. Про життя поліщуків вона вже чимало розповіла у своїх публікаціях, але, як заявляє вона сама, не має права піти на відпочинок, поки весь зібраний матеріал не опрацює й не видасть. Найбільше переймається вона тим, що людей на забрудненій території держава покинула напризволяще. Вона не може змиритися з тим, що на їхньому горі дехто будує свою кар'єру й наживається.

Лідію Орел хвилює й те, що в умовах державної незалежності культура, зокрема народна, не знаходить належної підтримки з боку уряду й держави. Особливо це стосується її рідного Музею, який в останні роки позбавлений фінансування для подальшої розбудови, збереження та реставрації пам'яток XVI — початку XX ст. А їх на терені Музею понад 300. За відсутності належних умов залишено

напризволяще 80.000 експонатів, що призводить до великих втрат. Через фінансову скруту припинено польові дослідження, а тим часом інформатори — люди старшого віку — йдуть із життя.

Лідія Орел рішуче не погоджується з тими "уболівальниками", які вважають, що, мовляв, пора вже кінчати з "патріархальщиною" та "шароварщиною" і плекати свій авангард, спрямовуючи культуру на цивілізований європейський шлях. Часто це йде просто від незнання своєї культури й нерозуміння того, що справді життєва, повнокровна сучасна культура можлива лише на народній основі. А щодо тих західноєвропейських народів, які в добу ранньої індустріалізації та урбанізації розгубили свої давні народні традиції, то вони аж ніяк не вищі й не багатші від нас духовно — їм можна лише поспівчувати.

Але й це ще далеко не все, що непокоїть і хвилює Лідію Орел. Будучи активною учасницею Народного Руху, ініціатором створення Жіночої громади, вона не може змиритися з тим, що більшість жіночих організацій відірвані від народу і мають декоративно-побутовий характер. Особливо важко їй змиритися з тим, що наша найбільша трудівниця — сільська жінка — і надалі залишається поза увагою громадських організацій. Шануючи великих громадянок України минулого, Лідія Орел віддає належне також своїм сучасницям. Ідеалом самовідданого служіння рідному народові для неї є насамперед Ліна Костенко й Надія Світлична.

Іноді замислюєшся: де ця жінка бере життєву снагу? І відповідаєш: а де брали ту силу мільйони українських селян, світ яких вона ґрунтовно вивчає? Вони просто жили. Природно, як і належить людям. Як у Т. Шевченка: "Ми просто йшли, у нас нема зерна неправди за собою". І недаремно Лідія Григорівна любить читати Симоненків вірш "Ти знаєш, що ти людина?" з його геніальною простотою та житейською мудрістю.

Колеги та давні друзі іноді шанобливо звуть її Орлицею. Хай же не стираються її крила для нового творчого лету в синьому українському небі!

The article is dedicated to the life and activity of famous scientist, ethnographer, folklorist and public figure Lidiya Orel. The author declared many-sided and entire character of this brilliant person, which helped her to hold out in conditions of pursuits under totalitarianism. She is well-known ethnographer and expert of museums among cultural figures both in Motherland and abroad.

СВІТЛІЙ ПАМ'ЯТІ ВЧЕНОГО-ЕТНОЛОГА СУЧАСНОСТІ ГАННИ ГОРИНЬ

Олена НИКОРАК

Українське народознавство зазнало тяжкої втрати. Передчасно, напередодні Великодня (29 березня 2007 року), на 66-у році життя відійшла у вічність Ганна Йосипівна Горинь – відома вчена, етнолог, культуролог, кандидат історичних наук, старший науковий співробітник відділу етнології сучасності Інституту народознавства НАН України, член НТШ та вченої ради ІН НАНУ, талановитий педагог, кваліфікований музейний працівник із високим почуттям патріотичного обов'язку, громадянською свідомістю та національною гідністю. Ця доброзичлива, щира і чуйна людина була також вірною дружиною, відданою подругою і товаришкою, дбайливою і турботливою мамою, невсипущою, люблячою бабусею, доброю порадницею в житті, зігрівала всіх любов'ю, ніжністю і теплом свого серця.

Ганна Горинь належала до тих провідних етнографів України, які з почуттям великої відповідальності перед народом вивчають українську культуру. Діапазон її наукових зацікавлень був надзвичайно широким: вивчення народних промислів, допоміжних господарських занять українців, ремісничої термінологічної лексики, громадського побуту, культури селянського середовища, народного мистецтва, знаковості традиційної культури, етнокультурних зв'язків міста і села тощо.

Народилася Ганна Йосипівна Горинь 20 квітня 1941 року у с. Городище Королівське Жидачівського р-ну Львівської області у селянській родині Марії та Йосипа Гулеїв: була найменшою, четвертою дитиною після трьох старших – Стефи, Олі, Миколи. У рідному селі Ганнуся навчалася лише два роки, а десятирічку закінчувала вже в с. Мостове Доманівського р-ну Миколаївської області, де минули її дитинство та юність. Туди в 1950 році примусово була вивезена родина за нескореність більшовицькій владі. На той час брат Микола вже був політв'язнем мордовських таборів, а стрийки – Гриць і Микола – на цвинтарі під березовими хрестами (ще в грудні 1944 року "визволителі" спалили їхню садибу). Влітку 1950 року енкаведисти наказали чотирьом родинам, в числі яких були й Гулеї, "добровільно" покинути рідне село і переселитися в степову Україну.

Згодом, через більше, ніж 50 років, досвідчена вже вчена Ганна Горинь з наукової точки зору буде осмислювати цю акцію депортації та аналізувати її особливість і специфіку. Адже вона знала про це з власного гіркого досвіду та з розповідей очевидців – своїх односельчан-переселенців і корінних мешканців с. Мостове та інших сіл, куди виселили родину Гулеїв, як і мешканців багатьох інших сіл західних областей України.

Після закінчення школи Ганна у 1959–1962 роках навчалася на філологічному факультеті (українське відділення) Одеського державного університету ім. І. Мечникова. Лише 1963 року змогла перевестися на навчання в омріяний Львівський державний університет ім. І. Франка, який закінчила 1964 року. Ще студенткою захоплювалася проблемами мовознавства, були схильність і здібності до наукової праці, мала навіть цінні рекомендації професорів А. Москаленка (з Одеси) та І. Ковалика (зі Львова) зайнятися питаннями українського словотвору.

Але, як і всі випускники вузів, Ганна зобов'язана була відпрацювати три роки на педагогічній ниві. Спочатку вчителювала в гірському селі Угля Тячівського р-ну на Закарпатті, згодом – на Дрогобиччині та у Львові (викладала українську мову та літературу в школі № 65). Крім суто вчительської праці, вона привчала своїх учнів до збирання фольклорно-етнографічних матеріалів та вивчення традиційних звичаїв і обрядів місцевих мешканців.

Любов до традиційної культури привела її 1972 року до наукової установи – Музею етнографії та художнього промислу АН УРСР (нині – Інститут народознавства НАН Украї-

ни). Тут вона пройшла всі щаблі професійного зростання – від архіваріуса та старшого лаборанта до посади старшого наукового співробітника. Була також завідувачкою відділу етнології сучасності. Формування Ганни Горинь як науковця проходило під безпосереднім впливом колег – відомих українських вчених, які належали до старшої генерації галицької інтелігенції, шляхетної наукової еліти. Це були насамперед П. Жолтовський, А. Будзан, К. Матейко. Вони, як і Д. Фіголь, Л. Долинський, І. Сенів, С. Сидорович, Л. Суха, Р. Герасимчук, які вже відійшли з установи, задали тон і рівень науковим дослідженням на майбутні десятиліття. Саме завдяки цим непересічним особистостям в установі панувала атмосфера взаємоповаги, високої духовності, прихованої, але непоборної національної гідності.

Особливо посприяли у науковому становленні Ганни Горинь Катерина Матейко та Антін Будзан, які уважно і приязно ставилися до всіх початківців, вболіваючи за стан вітчизняної науки. Їх вважала "хрещеними батьками" в науці, бо першими привчили до музейної та фондової роботи, до опанування тонкощів екскурсоведення, підтримували у дослідницьких починаннях, допомогли у виборі теми дисертації.

Пощастило також молодій дослідниці працювати поряд з такими авторитетними вченими як Р. Кирчів, М. Худаш, В. Овсійчук, М. Моздир, Р. Чугай, Н. Здоровега, З. Болтарович, Т. Гонтар, Є. Сявавко, які підтримували високий професійний рівень установи, атмосферу взаємоповаги і відстоювали духовні цінності нашого народу. Ганна Горинь сприйняла саме розуміння і відчуття інтелігентності, наукового етикету і такту від вчених старшого покоління і намагалася передати ці визначальні якості в наукових і взаємних стосунках своїм ровесникам і молодшим колегам. Зокрема, теплі, дружні приятельські стосунки підтримувала вона з багатьма колегами-етнологами і фольклористами – С. Павлюком, О. Сапеляк, М. Демчук, В. Білоус, О. Остапик, С. Гвоздевич, Т. Файник, Р. Гузієм, Г. Виноградською, М. Балагутраком, О. Кузьменко, О. Харчишин, В. Сиваком, В. Дяківим та мистецтвознавцями – М. Станкевичем, О. Никорак, Р. Яцівим, О. Ногою, О. Шпак, О. Герій.

Працюючи над першою науковою темою, молода, енергійна, сповнена творчої наснаги Ганна Горинь з головою поринула у збирання найрізноманітніших матеріалів. Вона сумлінно і старанно опрацьовувала фахову літературу, архівні дані. Найбільшу увагу звертала на музейні і польові дослідження. З властивою їй скрупульозністю збирала польові матеріали в багатьох селах і містечках досліджуваних теренів західних областей України. Насамперед її цікавили осередки шкіряних промислів, інформація про майстрів, їхні вироби та виробничі взаємини. Дослідниці ще вдалося отримати оригінальні матеріали від старожилів Бойківщини, Гуцульщини, Лемківщини, Західного Поділля й Полісся. Ганна Горинь брала участь у багатьох експедиціях, часто їздила у відрядження. Вона досконало опрацювала фондові збірки шкіряних виробів, які зберігаються в державних музеях та приватних колекціях.

Результатом плідної і багатогранної дослідницької роботи стала дисертація на тему: "Шкіряні промисли України (друга половина XIX – початок XX ст.)", яку Ганна Горинь успішно захистила в Мінську 1984 року. Захоплення цією темою не обмежилося дисертацією, воно тривало впродовж усієї наукової діяльності.

Науковий ужинок 35-річної праці був плідним і щедрим. Опубліковано дві глибокі за змістом монографії, позначені широкою ерудицією та високим рівнем висвітлення матеріалу. Перша монографія – "Шкіряні промисли західних областей України (друга половина XIX – початок XX ст.)" (Київ, 1986). У цій праці дослідниця вперше ретельно простежила розвиток шкіряних промислів України, технологічні процеси та знаряддя праці, їх функціональну суть, естетичну і художню цінність. На основі історико-порівняльного аналізу розкрито генезис окремих явищ виробничої культури українського народу. Вихід у світ цієї книги – значний внесок у скарбницю української науки. Друга – "Громадський побут сільського населення Українських Карпат XIX – 30-х рр. XX ст." (Київ, 1993) присвячена докладному висвітленню громадських традицій на селі.

Здійснено глибокий аналіз суспільно-правових, виробничих, культурно-побутових та морально-етичних взаємин між родинами, сусідськими, конфесійними та іншими групами територіальної громади. Розглянуто механізм і засоби збереження, відтворення й передачі традицій індивідуального та колективного досвіду, які допомагають зрозуміти процеси еволюції матеріальної та духовної культури.

Ганна Горинь підготувала до друку ще дві монографії: "Народні шкіряні вироби України", у якій на широкому історико-культурному тлі показано тісний взаємозв'язок матеріальної та духовної культури українців, та "Народні промисли України: історико-теоретичний аспект". Обидві монографії, які чекають опублікування, є своєрідним підсумком тривалої в часі, глибокої за змістом дослідницької праці Ганни Горинь. Вони, поза сумнівом, будуть вагомим внеском у сучасну теорію і практику української етнологічної науки.

Їй належить близько 100 наукових статей в журналах і збірниках, у тому числі й ґрунтовних проблемних розробок, виступів, повідомлень тощо. Вона — співавтор 13 колективних монографій: "Бойківщина" (1983), "Народні художні промисли УРСР" (1986), "Гуцульщина" (1987), "Полесье: материальная культура" (1988), "Украинские Карпаты: культура" (1989), "Поділля" (1994), "Лемківщина. У 2-х томах" (Т. 2, 1999), "Історія української культури. У 5-ти томах" (Т. 2, 2001), "Відлуння голодомору-геноциду 1932—1933 рр. Етнокультурні наслідки голодомору в Україні" (2005), "Етногенез та етнічна історія населення Українських Карпат. У 4-х томах" (Т. 2, 2006). Співредактор і співавтор навчального посібника "Українське народознавство" (1994, 2004) та "Програми з українського народознавства для середньої загальноосвітньої школи" (2003). Останні роки вона була координаторкою та упорядницею колективної монографії "Малої ілюстрованої енциклопедії українського народознавства", що готується до друку.

Заслужене визнання науковців-етнографів, істориків, мистецтвознавців, філологів, фольклористів, викладачів і студентів мистецьких навчальних закладів та численних шанувальників національної культури Ганна Горинь здобула самовідданою науковою працею на ниві українського народознавства. Праці авторки відзначаються широтою, глибиною і багатогранністю розкриття тем. Вони характерні багатством і новизною залученого документального, літературного і фактичного матеріалу, високим професійним рівнем аналізу досліджуваних творів та явищ. У своїй науковій праці, як і в житті, вона була принциповою, чесною і об'єктивною у висвітленні питань етнографії та національної української культури. Вони можуть бути взірцем некон'юнктурного висвітлення питань етнографії, ширше — історії та культури нашого народу не лише для початківців, а й для зрілих науковців. Вроджена скромність та інтелігентність проявлялися і в тому, що вона ніколи не афішувала своїх дійсно вагомих досягнень, не виставляла їх напоказ, скоріше — навпаки.

Ганна Горинь була учасником численних обласних, регіональних, всеукраїнських і міжнародних наукових конференцій, симпозіумів, сесій, круглих столів; консультантом вчителів шкіл, викладачів середніх та вищих навчальних закладів, народних майстрів та художників, аспірантів, молодих науковців. Багато уваги приділяла науковій молоді, сприяла зростанню їхнього професійного рівня. Насамперед, варто зауважити її доброзичливе ставлення до рецензування наукових праць, завжди уважне прочитання, глибокий аналіз і коректні, виважені й слушні зауваження чи побажання. Адже фахове прочитання чужого твору — справа надзвичайно корисна, важлива й необхідна не тільки для молодих науковців, але й зрілих вчених. Володіючи великим досвідом наукової роботи і глибоким знанням народної культури, вона допомагала авторам проникнути в суть досліджуваних питань, вміла підказати нові аспекти їх бачення, спрямувати на ширше і глибше розкриття теми, Ганна Йосипівна всіляко підтримувала колег у науковому зростанні й була вимогливою до себе і до інших. Завжди щиро вболівала за розвиток української науки в цілому та її рівень у світовому контексті.

Ганна Горинь щедро ділилася зі своїми колегами науковими спостереженнями, власними задумами, знахідками, планами, яких у неї не тільки було кількісно багато, а й були вони цікаві масштабами і науковою глибиною. Вона радилася з друзями з приводу деяких наукових питань, але мала власну думку і чітку позицію. Вчена завжди поспішала на допомогу всім, хто потребував не лише її професійних порад і зауважень, а й тим, хто потрапляв у складні життєві обставини. Для неї були характерними такі риси, як виняткова порядність, тактовність і людяність. Непересічна жіноча врода Ганни Горинь напрочуд гармонійно поєднувалась з її багатим духовним світом. Вона була окрасою товариських зустрічей і свят, найрізноманітніших урочистостей, а також імпровізованих експедиційних вечорів біля ватри. Володіючи гарним голосом, залюбки тішила друзів виконанням старовинних народних пісень, колядок, щедрівок тощо.

Ганна Горинь була активною учасницею багатьох експедицій, в тому числі й до переселенців Чорнобильської зони Українського Полісся, де збирала матеріали про унікальні явища матеріальної і духовної культури нашого народу. Вона опрацьовувала також фондові збірки — здійснювала атрибуцію творів, зібраних під час багаторічних чорнобильських експедицій. Ця інтелігентна жінка вміла бути принциповою і непоступливою захисницею пріоритетів народознавства і музеєзнавства.

У науковому світі вітчизняними і зарубіжними вченими високо оцінений науковий доробок Ганни Горинь у вітчизняне народознавство, зокрема українську етнологію. Свідченням цьому були схвальні рецензії на першу монографію дослідниці "Шкіряні промисли західних областей України (друга половина XIX — початок XX ст.)" (Київ, 1986) вчених з Болгарії, Польщі та Словаччини. Не менш цінними з наукової точки зору є наступні, після цієї монографії, публікації авторки — розділи колективних монографій, статті, повідомлення, рецензії. Докладніший і глибший аналіз наукової діяльності вченої, очевидно, буде ще попереду, з відстані часу.

Чесно й змістовно прожите життя, повна відданість українській ідеї, плідна наукова праця, глибокі фахові публікації вченої є вагомим особистим внеском в українську і світову народознавчу науку.

Колеги, друзі, знайомі, рідні, всі, хто знав, шанував і любив цю чудову людину, зберігатимуть її світлий образ у своїх серцях.

The article is dedicated to the memory of outstanding ethnographer, expert of culture, permanent worker of Modern Ethnology Department at the Institute of Ethnology of National Academy of Sciences of Ukraine Hanna Horyn. The life of this woman was full of many trials. Having overcome these trials she left rich scientific heritage.

ВИМОГИ ВИДАВНИЧОГО ВІДДІЛУ ІМФЕ ІМ. М. Т. РИЛЬСЬКОГО ДО ОФОРМЛЕННЯ АВТОРАМИ РУКОПИСІВ

Матеріали подаються в роздрукованому та електорнному виглядах (на CD або дискеті). У тих випадках, коли автор особисто приносить свою статтю — можна приносити на флешці.

Текстова частина рукопису подається у програмі Microsoft Word (назва.doc), 14-м кеглем, у півтора інтервала, відступ полів з усіх боків — 2 см, шрифт — Times New Roman. Якщо у статті використані інші шрифти — вони подаються разом із статтею окремими файлами).

Автор вказується після назви статті: ім'я, прізвище.

Розгорнуті (повні) відомості про автора (прізвище, ім'я, по-батькові повністю, місто, звання, посада, місце роботи, основні статті, поштова адреса, телефон, електронна адреса тощо) подаються додатково в кінці публікації.

Вимоги до бібліографії та приміток статті:

До кожної статті подається, окрім приміток, список використаної літератури в алфавітному порядку із зазначенням якомога повніших відомостей про книгу (включаючи, при можливості, повні імена і по-батькові авторів використаної літератури).

Прізвище, ім'я, по-батькові (автора книги). Назва праці (книги, статті). У літературі не бажано використовувати дефіси замість тире.

Ініціали упорядників і редакторів збірників, антологій та хрестоматій зазначаються перед прізвищем після однієї косої лінії.

Відомості про книгу подаються так: зазначення місця і року видання, номера тому, номера книги, номера частини, помера випуску, номера сторінки (чи сторінок).

Відомості про часописи подаються так: назва часопису, рік видання, випуск чи номер видання, сторінка чи сторінки (все відділяється крапкою, нерозривним пробілом, тире, пробілом звичайним).

Відомості про статтю зі збірника подається так: прізвище і ініціали автора (авторів) статті без крапки наприкінці назви. Після двох косих ліній назва збірника чи книги. Наприклад:

Український повстанський фольклор: Матеріали до бібліогр. покажчика / Зібрав і впорядкув Г. Дем'ян. — Л., 2005.

Русская мифология: Энциклопедия / Сост., общ. ред., предисл. Е. Мадлевской. — М.; С.Пб., 2005 (Тайны древних цивилизаций).

Ілюстративний матеріал:

Якщо ілюстрації до статті подаються на сканування, мають бути закладки у книгах (інших джерелах) із вказівкою, яку саме ілюстрацію сканувати.

Зображення, скановані на 600 dpi, подаються на електоронному носії; файли краще називати латинськими літерами. Якщо зображень декілька — вони повинні мати спільну (узагальнену) часточку у назві (частіше, за прізвищем автора статті) і бути пронумерованими в порядку розміщення у публікації. Наприклад: deregus_01, deregus_02, deregus_03 і т. д.

Додатково подається список назв файлів із переліком підтекстівок із зазначенням назви, що відповідає зісканованому варіанту — звідки (тобто, з якого джерела) взято ілюстрацію. Бажано вказувати місце у рукопису, де варто було б розмістити зображення. Зразок:

deregus_01.tif (deregus_01.jpg). — М. Дерегус. Запорожець. Полотно, олія. 1967 р. — С. 12. — М. Дерегус. Альбом. — К., 1973. — до с. 12, абзац "В козацькі часи..."

Рукописи приймаються лише у разі дотримання всіх вимог. В усіх інших випадках вони повертаються авторам на доопрацювання!!!